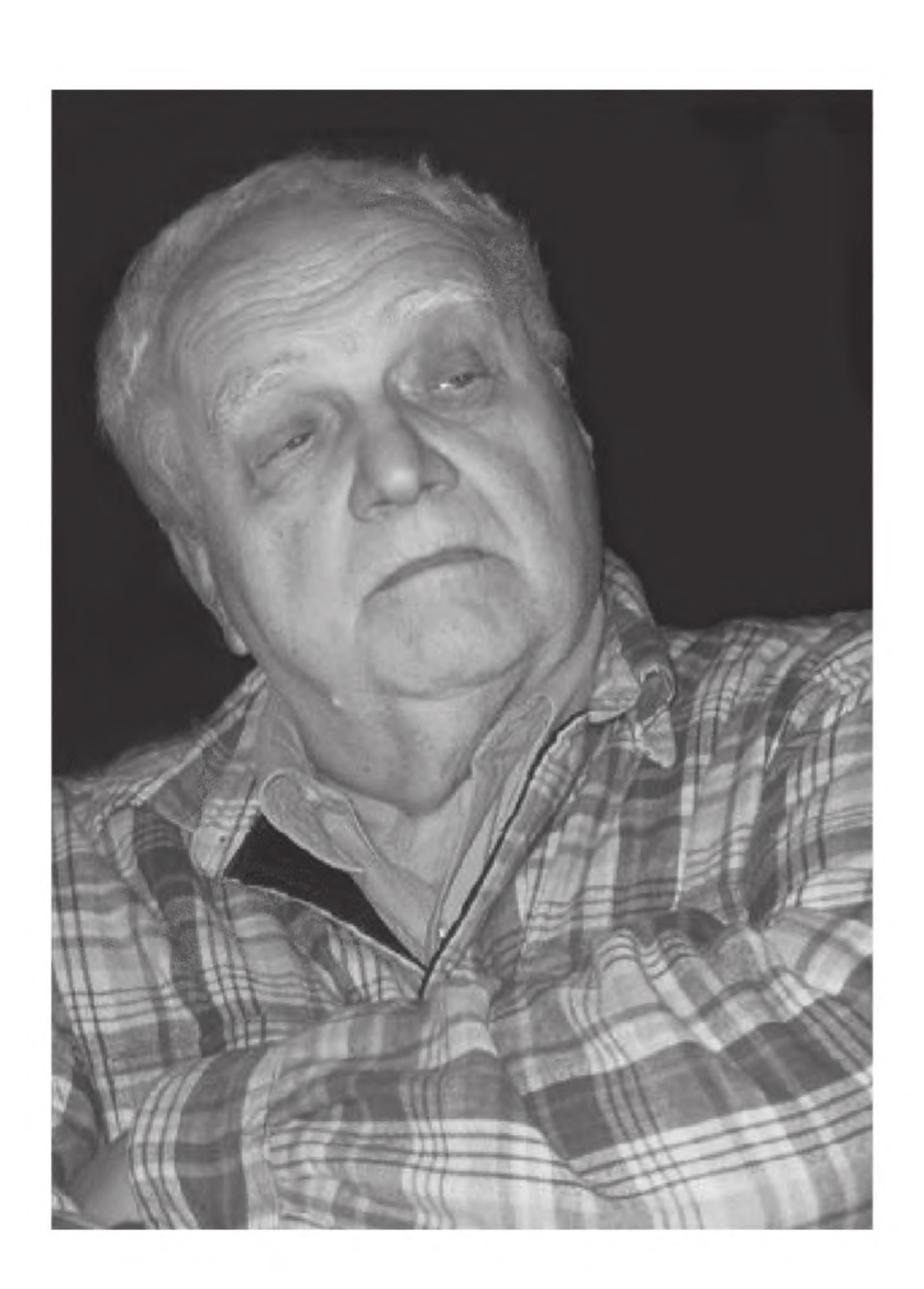


Вяч. Вс. ИВАНОВ

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ ПО СЕМИОТИКЕ И ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Том V

МИФОЛОГИЯ И ФОЛЬКЛОР





ЯЗЫК. СЕМИОТИКА. КУЛЬТУРА

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
Институт теории и истории мировой культуры

Вяч. Вс. Иванов

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ ПО СЕМИОТИКЕ И ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Том V

Мифология и фольклор



Москва
2009

ББК 83.3(2Рос=Рус)
И 18

Издано при финансовой поддержке
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям
в рамках Федеральной целевой программы «Культура России»

Иванов Вяч. Вс.

И 18 Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5: Мифология и фольклор / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. Ин-т теории и истории мировой культуры. — М.: Знак, 2009. — 376 с. — (Язык. Семиотика. Культура).

ISSN 1727-1630
ISBN 978-5-9551-0301-3

Пятый том включает труды по мифологии, истории религии и фольклору. Особое внимание уделено проблеме близнечного культа в связи с двоичной символической классификацией, что изучено на материале разных африканских, индоевропейских (римской, восточно-балтийских, в частности латышской, и ряда других) традиций. Предметом исследования являются мифологические мотивы, общие для разных мифологических традиций Евразии, в частности, такие, которые отражены в эпосе (в том числе птичьем и зверином). Цикл работ посвящен мифам о чудовищном псе или волке, который становился предметом поклонения и персонажем многочисленных мифов, распространенных на территории Евразии. Ранняя символика древнейших городов Малой Азии сопоставлена с древнебалканской. Проводится сравнение мифологических и религиозных представлений у народов Древнего Востока. Особо исследуются представления о внутренних психических сущностях, позволяющие проследить становление понятий сознания в Древней Греции в сопоставлении с Древним Востоком. Изучены общие черты фольклорных сюжетов разных балканских народов.

Книга представляет интерес для всех, интересующихся вопросами истории религии, мифологии и народного творчества народов мира.

ББК 83.3

На фронтисписе фотоанаграмма светлАны ивАновой

ISBN 978-5-9551-0301-3

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

В предлагаемый том включены преимущественно те работы по мифологии, истории сознания и религии и фольклору, которые отвечают нескольким центральным научным темам, занимавшим автора на протяжении полувека.

Вопросы становления сознания современного человека, выработки основных понятий, относящихся к душе и другим основным частям психической деятельности, требовали сопоставления новейших данных науки о Древнем Востоке с тем, что можно извлечь из свидетельств раннедревнегреческих текстов.

Роль мифологии Греции, Рима и нескольких других индоевропейских традиций важна как для понимания их общих истоков (в том числе и для оценки и частичного пересмотра реконструкций, предложенных такими классиками современной науки о мифологии, как Ж. Дюмезиль), так и для прояснения эволюции родственных им балто-славянских систем. Необходимость постоянного использования лингвистических сравнений при мифологических реконструкциях делала необходимой специальное исследование соотношения методов этих наук в их взамосвязи.

Специальные методы, выработанные современными семиотическими течениями, в уточнении приемов которых участвовал автор, заставляют обратить особое внимание на системы двоичных противопоставлений символов. Эта проблема и связанная с ней реконструкция ранних бинарных оппозиций изучалась на материале Африки — классического ареала распространения близнечного культа. При изучении этого последнего на материале разных традиций (в том числе и индоевропейских — римской и восточно-балтийских, в особенности латышской) автор имел возможность продолжать напечатанные и ставшие ему доступными в рукописи замечательные исследования А. М. Золотарева, погибшего во время сталинского террора, но успевшего внести вклад в эту область знания (подробнее я говорю об этом в особой лекции, ему посвященной, в недавно изданном курсе «Дуальные структуры в антропологии», М., 2008, с. 86—126).

В настоящее время оказывается возможным развитие традиционного для русской науки исследования вопросов, касающихся ряда общих тем, мотивов и образов, единых для евразийского эпического творчества. В цикле работ, собранных в настоящем томе, обращено особое внимание на мифы, относящиеся к образам животных, в частности мифологического чудовищного пса или волка.

При изучении фольклорных мотивов ставилась задача выявления динамики их развития, эволюции разных жанров (в том числе изучаемых пареомиологией)

и преломления древних форм в последующие периоды (при изменении объема и характера текста и сохранении некоторых инвариантных черт). Мой долг по отношению к таким нашим исследователям, как В. К. Шилейко. чьими гениальными трудами по Древнему Востоку я много занимался, и мой покойный друг И. Д. Амусин, выразился в монтаже отрывков из их произведений, включенном в настоящее издание.

В своих работах. посвященных мифологической и фольклорной проблематике, я постоянно чувствовал стимулирующее воздействие совместной исследовательской деятельности, проводившейся вместе с В. Н. Топоровым начиная с наших обсуждений (скажем, книги О. М. Фрейденберг, трудов П. Г. Богатырева, Р. О. Якобсона и других наших учителей в фольклористике) в университетское студенческое и аспирантское время и дальше во всей долготе многих десятилетий жизни. Мы не только вместе с В. Н. Топоровым ездили в экспедиции (в литовские села Белоруссии и в кетские поселки на Енисее), мы заранее составляли их планы и по ходу работ и по их окончании оценивали полученные результаты. Исследование продолжалось в ходе чтений и обсуждений старинных известий и древних документов. Эта постоянная возможность поделиться мыслями и вдохновиться новыми идеями делала работу всегда увлекательной. Я надеюсь, что нам вместе удавалось добиться постижения некоторых из самых сложных вопросов сравнительной, диахронической, описательной и типологической науки о мифологических и фольклорных текстах. Их особый интерес состоит в прозрачности основных структур и длительности традиций, восходящих к глубокой древности. Поэтому полученные решения могут оказываться полезными и для других смежных наук.

Мне хотелось бы думать, что В. Н. Топоров с присущей ему доброжелательной улыбкой встретил бы появление этого собрания опытов, которые раньше едва ли бы могли появиться на свет без его сочувственного одобрения.

I

БЛИЗНЕЧНЫЙ КУЛЬТ И ДВОИЧНАЯ СИМВОЛИЧЕСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ В АФРИКЕ

Предмет настоящей статьи составляют типологически общие черты культа близнецов в различных африканских традициях и диахронические закономерности его становления, рассматриваемого в связи с обычно ему сопутствующими чертами символической классификации и социальной организации.

Специфическая ритуальная роль близнецов в африканских обществах была замечена европейцами при первом же внимательном их знакомстве с Африкой. Об этом идет речь в сочинениях XVII в. В трактате Тен Рина о готтентотах (1686 г.) «Schediasma de Promontorio Bonae Spei» (cap. XXII) принятый у них в то время обычай умерщвления девочки в разнополой близнечной паре сопоставляется — в духе позднейшей сравнительной этнографии — с подобными установлениями в Карфагене и у скифов[1]. Еще более подробно тот же обычай у готтентотов был описан в 1695 г. в сочинении Гравенбрека, где отмечены и отличные от убийства близнецов обычаи у других туземных племен. Исследования по этнографии африканских племен в XIX и начале XX в. выявили необычайную распространенность как обряда убийства близнецов, так и культа близнецов по всему континенту.

Рендель Харрис[2] данные о культе близнецов использовал для вывода: в основе культа лежит представление об особом — чудесном — происхождении близнецов (с участием сверхъестественных сил, чем вызвана идея двойного отцовства). К этому же выводу независимо от Р. Харриса пришел Л. Я. Штернберг[3], привлекший свидетельства о культе близнецов у гереро. На очень широком африканском материале сходную гипотезу подробно обосновал С. Лагеркранц[4].

---

[1] Так, если мать родит близнецов, мальчика и девочку, то по закону племени убивают последнюю в колыбели. При этом готтентоты отличаются от скифов тем, что скифы в Царстве амазонском убивали близнецов мужского пола; а от карфагенян, обитавших некогда в Африке, — тем, что те приносили Сатурну в жертву преимущественно мальчиков, до того оставленных в живых, в их невинном возрасте (The early Cape Hottentots described in the writing of Olfert Dapper (1668), Willem Ten Rhyne (1686) and Johannes Gulielmus de Gravenbrock // Ed. by I. Schapera. Cape Town, 1933. P. 142.

[2] R. Harris. Boanerges. Cambridge, 1913. P. 49—131.

[3] Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

[4] S. Lagercrantz. Über willkommene und unwillkommene Zwillinge in Africa // Ethnologiska studier. 12/13. Göteborg, 1941. S. 5—292.

Другой путь исследования этой проблемы в африканистике привел к постановке вопроса о соотношении культа близнецов с социальной классификацией, в частности, с особой формой тотемистической классификации. По этому пути шли изыскания А. М. Золотарева. В своей книге он принимает гипотезу Харриса и Штернберга лишь для определенного, относительно более позднего периода, ранее которого маловероятно сама идея отцовства. Золотарев предположил, что близнечный культ связан с дуалистическими космогониями, в которых основные явления мира разделены по двум противоположным рядам, и с дуальной организацией. Поскольку раздел книги, посвященный близнечному культу в Африке, до сих пор остается неизданным [5], представляется необходимым привести здесь важнейшие его выводы. Золотарев считал, что «Африка — классическая страна культа близнецов» [6]. Но он не мог не увидеть, что африканский материал обнаруживает существенную специфику по сравнению с материалами других им изученных ареалов: близнечество представлено в меньшей степени в дуалистических космогониях (кроме некоторых западноафриканских, в период написания книги еще недостаточно известных), чем в ритуалах. Вместе с тем, как отмечал Золотарев, в Африке чаще всего отсутствуют формы дуальной организации, связанные с браком: речь идет преимущественно о культовом и церемониальном противопоставлении двух половин.

Этот вывод был в основном подтвержден и результатами более поздних работ, посвященных дуальной организации в Африке. Как выявлено в исследованиях последних десятилетий, многие африканские общества характеризуются не столько дуальной организацией, сколько двоичной символической классификацией. Связь соответствующих представлений с близнечным культом и с близнечеством как основным космогоническим принципом обнаруживается в свидетельствах самих информантов, особенно догонов. Однако до сих пор эти свидетельства не были использованы в достаточной мере для типологического осмысления вновь открываемых данных о близнечном культе в других африканских традициях [7], где этот культ оказывается исключительно устойчивым и сохраняется при существенных изменениях, характерных для последней половины столетия. В свете открытий недавнего времени целесообразно вновь вернуться к проблеме близнечного культа в Африке [8].

---

[5] А. М. Золотарев. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний. [Рукопись]. М., 1941. (Архив Института этнографии АН СССР). Ср.: В. В. Иванов. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний. Рецензии на кн.: А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология // Советская археология. 1968. № 4.

[6] А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 209.

[7] Чтобы не увеличивать объема статьи, пришлось отказаться от детальных ссылок на соответствующую литературу, которая приведена в библиографическом списке, прилагаемом к работе (в списке отражена используемая в статье литература, не включенная в постраничные сноски).

[8] Уже после окончания статьи автор получил возможность познакомиться с новой работой В. Тернера, посвященной той же проблеме (V. W. Turner. The Rilual Process. Structure and Antistructure. Chicago, 1969. chap. И). В некоторых основных положениях обнаружилось значительное совпадение. Но Тернер сосредоточил свое внимание на чисто синхронном анализе двоичной структуры близнечного ритуала у ндембу, лишь эпизодически

Общеафриканским следует признать выраженное в ритуалах представление об аномальности близнецов, их неестественности (исключение здесь составляют некоторые дуальные западноафриканские космологии, в которых неестественными признаются, наоборот, неблизнечные рождения, но в ритуалах некоторых обществ — например в Дагомее — сохраняется представление о необычности близнецов). Для человека обычно рождение одного ребенка, поэтому рождение двойни воспринимается как отклонение от нормы или уродство. Близнецов относят к категории ненормально родившихся, их нередко обозначают тем же словом, которым называют уродов от рождения — *malweza* у тонга, *chigego* у кагуру, умерщвляемых у обоих народов; сходное значение имеет и слово *ilipasa* («рождение близнецов, ненормальные роды») у ньякьюса, однако в последнем случае, хотя близнецы и считаются «страшными» (*abipasya*), их не убивают; совершается лишь ритуал очищения, необходимый при рождении близнецов у всех африканских народов. У ньоро рождение близнецов относится к числу *mahano*, мн. ч. от *ihano* («странное, чудо»). У абалуйя в Кении «близнечество» обозначается словом *vuxwana*, которое одновременно относится и к опасностям, сопряженным с близнечеством.

Обычай убийства близнецов с целью предотвращения этих опасностей засвидетельствован у многих народов Африки: кроме ранних свидетельств о готтентотах, лишь позднее заменивших убийство близнеца-девочки принесением в жертву двух овец, следует в этой связи упомянуть обычаи бушменов, ваджагга, тавета, зорамо, лугуру, нгулу, баротсе, бечуанов, педи, венда басуто, нгуни коса, игбо и ряда других [9], в том числе значительной части народов, говорящих на языках банту в Южной Африке. Высказывавшиеся в этой связи соображения о трудности прокормления близнецов, особенно в обществах, где еще не используется в пищу молоко животных [10], представляют интерес, тем более для противопоставления культу близнецов у таких скотоводческих народов, где, как у масан, второго близнеца кормит другая женщина, причем рождение близнецов вызывает радость. В пользу объяснений близнечных ритуалов хозяйственными и (или) бытовыми трудностями говорят также изречения эве типа «мать близнецов не лежит на одном боку» (потому что она должна кормить грудью обоих) и «мать близнецов не лежит на боку (во сне)» (потому что она должна успокаивать обоих). Показательны и такие реальные свидетельства недавнего времени, как рассказ на киконго «отца близнецов», совершившего обряд после их рождения, который не выполнил своей цели: один из близнецов и их мать умерли [11]. Ритуал здесь нужен только для обеспечения выживания матери и самих близнецов, т. е. для преодоления трудностей, сопряженных с их рождением, что явно представляет собой переосмысление древнего обряда.

приводя некоторые параллели из других африканских традиций (материалы Западного Судана там почти не использованы).

[9] Для отдельных частей Африки составлены соответствующие этнографические карты (см.: D. A. Talbot. The peoples of Southern Nigeria. Vol. III. London, 1926. Д. 200—261; S. Lugercrantz. Über willkommene… S. 206—266).

[10] V. Turner. The Ritual Process. P. 43—44, 81.

[11] I. M. Janzen. Laman's Kongo ethnography: observations on sources methodology and theory // Africa. 1972. Vol. XLII. № 4. P. 323—324.

Непосредственное выведение обычая умерщвления близнецов из этих трудностей было бы, однако, позднейшей рационализацией (естественной при чисто синхронном подходе, как у Тернера). Этому противоречат уже объяснения самих информантов. Зулусы, придерживавшиеся ранее обычая убивания одного из близнецов, последовательно не признавали близнецов людьми: считалось, что у близнеца нет мозга (хотя он связан с духами и наделен рядом ритуальных функций), до 16 лет ему не давали имени, его не включали в число детей при их перечислении. По-видимому, здесь, как и во многих других случаях, хозяйственный аспект проблемы нельзя отделять от ритуального. Обычай убийства одного из близнецов — девочки, как у готтентотов, или мальчика, как у бушменов ауин, — можно рассматривать как попытку возвращения к норме в обоих аспектах.

Обычай умерщвления близнецов в Африке характеризуется высокой степенью ритуализации: нет умерщвления близнецов без ритуалов. Неестественное воспринималось прежде всего как сверхъестественное. Сами близнецы и их мать рассматривались как носители сверхъестественной силы — *nyama* у догонов, что предполагает «двойное отцовство»: живота матери близнецов коснулся *Yèban* — хозяин земли. Коллектив необходимо было оградить от этой силы.

В ряде коллективов близнецов не убивали, а отделяли от общества, как у суку (в Конго), чьи обычаи в связи с «ритуалом отделения» разобрал еще ван Геннеп в своей классической работе об «обрядах перехода». Р. Харрис рассматривал поселения близнецов (twin-towns) в качестве одной из наиболее характерных черт близнечного культа в Африке. Но чаще всего уединиться от общества для безопасности последнего должны не столько близнецы, сколько мать близнецов (естественно, вместе с ними, если их не убивали). У ньякьюса в основном боялись опасности, грозящей со стороны родителей близнецов, которых (как и самих близнецов) называли «страшными» (*abipasya*), поэтому их мать (с ними вместе) отделяли от общества. По свидетельству XVIII в., у эфик в Калабаре (Нигерия) близнецов умерщвляли, кладя их в горшках в лесу, а их мать высылали из селения. Обычай отделения родителей близнецов от всего племени (часто с позднейшим переосмыслением в духе сакрализации близнецов и их родителей) известен у йоруба, тонга, басабеи, бусога, бвамба, ньоро и ряда других племен; у басабеи после рождения близнецов их родители не выходили из дома в дневное время (т. е. оставались невидимыми) четыре месяца.

Ритуал изоляции родителей в Африке известен и после рождения одного ребенка, например у кагуру, но подобная изоляция при рождении близнецов отмечается большей строгостью и длинным сроком. У ньоро и некоторых соседних племен мать и отца близнецов держали в столь строгой изоляции, что кормили через маленькое окошко. В конце периода изоляции родителей проделывалась дверь в их доме, чтобы они могли выйти.

Эти общеафриканские ритуальные представления, находящие параллели и у многих других народов мира, следует признать исключительно древними в свете данных приматологии. Согласно недавно опубликованным материалам, представлявшимся загадочными самой исследовательнице [12], в обезьяньем стаде уда-

[12] Н. А. Тих. Предыстория общества. Л., 1970. С. 126—127; ср.: В. В. Иванов. К предыстории знаковых систем // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам I (5). Тарту, 1974. С. 84.

ется обнаружить те же черты поведения по отношению к двойне, которая, как и у Homo sapiens, у обезьян (в отличие от полуобезьян) представляет собой необычное явление. Удивление стада вызывала и сама двойня, и мать близнецов, державшаяся после их рождения поодаль от стада, причем ее отгонял в сторону вожак; при общении с ней другие самки делали особые жесты (охватывали ее лицо руками, внимательно оглядывали); они пытались захватить одного из близнецов. В соответствии с утверждающимся в последнее десятилетие в науке представлением о далеко идущем сходстве поведения членов ранних человеческих коллективов и других приматов [13] дилемму, возникающую перед исследователем поведения приматов, можно сформулировать следующим образом: либо один и тот же комплекс поведенческих ритуалов возникает параллельно (конвергентно) в каждом коллективе приматов при появлении двойни (что трудно принять по простым вероятностным соображениям), либо он является архетипом, наследуемым в каждой данной традиции. В таком случае корни этих явлений оказываются существенно более древними, чем другие черты близнечного культа. В частности, можно предположить древность обряда убийства одного, а не двух близнецов вопреки гипотезе о пути развития от убийства обоих близнецов к убийству одного, принимавшейся ранее. Данные приматологии подтверждают гипотезу Р. Харриса о «Великом Страхе», который некогда внушали близнецы.

В качестве следа архаических представлений о близнецах как опасной и смертоносной силе можно рассматривать поверье дан (в Западной Африке), по которому близнецы посягают на жизнь своих родителей противоположного пола: сын на мать, дочь на отца. У нгбанди близнец-брат говорит своей сестре: «Если ты убьешь мою мать, я убью твоего отца». В западноафриканском мифе бульса близнец-брат отрывает груди матери и тем самым ее умерщвляет, оскопляет и тем самым умерщвляет отца. В свете типологических параллелей в этих мотивах можно видеть след трансформированного мифа об инцесте разнополых близнецов, известном у куаньяма амбо и у догонов в представлении об инцесте Ого и его близнеца-плаценты. Поскольку чаще всего в мифах этого типа виновной считается сестра, с такими мифами можно сравнить и ритуал убийства девочки в разнополой паре у готтентотов (при обратном обычае убийства мальчика у бушменов). У болобо и некоторых других племен распространено поверье, по которому один из близнецов убивает другого.

В Африке, по-видимому, еще более отчетливо, чем в других ареалах, обнаруживается установление ритуальной связи близнецов с животными. Поскольку многоплодие характеризует животных в отличие от людей, во многих случаях близнецы и их родители в Африке ассоциировались с животными. Трудность воспитания близнецов поясняли сравнением их с животными. У игбо, где рождение близнецов вызывало отвращение и их убивали, мать близнецов хулили, говоря о ней как о животном. У ндембу в записанном Тернером близнечном ритуале врач (шаман) обращается к родителям близнецов с призывом, который по самой

[13] Л. А. Файнберг. О некоторых предпосылках возникновения социальной организации // Советская этнография. 1974. № 5. С. 94—103; V. Reynolds. Kinship and the family in monkeys, apes and man // Man in adaptation. The biosocial background. Chicago, 1974. P. 138—149; Он же. The biology of human action. Reading, 1976.

лексике предполагает обращение к животным (домашним): «Врач говорит им: идите в крааль», где редуплицированное слово mulimbamulimba представляет собой обычное обращение к овцам или козам. Его произносят, когда животных на ночь загоняют в крааль. В качестве разительной типологической параллели можно указать на употребление нивхского глагола *пиюдь* — «умереть» (вместо обычного *мудь*) только по отношению к медведю, содержащемуся в клетке, и близнецам. О конкретности нивхских представлений, отраженных в этом словоупотреблении и в нивхских названиях близнецов *ырин'а* («задний зверь») и *нуг'ина* («передний зверь») при *н'а* («зверь»), свидетельствуют нивхские обряды захоронения матери близнецов в медвежьей клетке. Е. А. Крейнович, наиболее полно (после Л. Я. Штернберга) изучивший нивхские близнечные обряды, отмечал свое изумление этим во время полевой работы [14]. Но для Африки подобные поверья следует считать весьма распространенными; характерна, в частности, многозначность в языке нгбанди слова *ngo* («змея, близнец»).

Самый характер убийства близнецов в Африке часто предполагает звериную породу: близнецов обычно относят (в горшке или кувшине) в болото (в воду) или в лес (где они блуждают и посмертно) на съедение животным, как бы возвращая их той нечеловеческой среде (часто водной), с которой их связывают; таковы обряды игбо, лугуру, оставлявших близнецов на *mahuto* — запретных местах, бари, файюла, вакира и других племен. Для интерпретации этих обрядов характерно засвидетельствованное в Дагомее представление о близнецах как детях лесных духов, к которым они возвращаются после смерти.

В наиболее общем случае предполагается звериное происхождение близнецов. Их считают происходящими от какого-либо животного или находящимися в родстве с ним, вследствие чего на близнецов накладывается запрет есть мясо соответствующего животного: у йоруба обезьяна — брат близнецов, у дан близнецы связываются с черной змеей, у глидьи-эве — с буйволами. Несомненной заслугой Золотарева было то, что он проницательно сопоставил такие представления (где обнаруживается обычная связь тотемного зооморфного классификатора с соответствующим табу) с близнечным тотемизмом, который был открыт сначала у восточных динка, а в последнее время установлен и у западных динка, и у нуэр. Суть этого явления заключается в том, что родоначальник племени или линии считается близнецом тотемного животного (тотемного зооморфного классификатора); по-видимому, частный случай того же явления можно видеть в обычаях баньянколе, где близнецов почитал только клан батва, тотемом которого были близнецы. В наиболее общем виде идея близнечного тотемизма выражена у догонов, которые считают, что у каждого человека есть свой близнец — животное; сами же близнецы у догонов состоят в «союзе» со скорпионом. След близнечного тотемизма можно видеть и в некоторых фольклорных сюжетах, например в суданской легенде, где царь воспитывается вместе со львенком, что обоснованно сопоставлялось со львиной династией (у мали) [15]; это согласуется и с ролью царского символа льва в других африканских традициях, в частности у свази: царь как *ingwenyama* («лев»). Но особенно интересен миф кизиба, по кото-

[14] Е. А. Крейнович. Нивхгу. М., 1973. С. 432—440.

[15] D. Paulme. Une légende africaine du conquérant // L'Homme. 1966. Vol. 6. № 3. P. 24—25.

рому две первые женщины родили две близнечные пары: одна родила мальчика и девочку, другая — бычка и телку. Как верно заметил Бауман [16], в этом мифе особенно наглядно выступает идентичность человека и быка или коровы; такое представление о ритуальной идентичности человека и быка независимо от наблюдения Баумана установлено у нуэр и динка [17]. Вероятно, типологически сходный с мифом кизиба сюжет отражен и в космогоническом мифе руанда, где выступают два брата: *Kiigwa* («упавший»), рожденный из чрева коровы, и его брат *Mututsi*. Этот сюжет особенно интересен потому, что эквивалентность человека и быка или коровы демонстрируется всей иерархической структурой руанда, где царь одновременно выступает как высший вождь коров [18]. Вместе с тем у руанда коровы служат знаками в особом типе символических дарений [19], который находит аналогии, с одной стороны, в древнеегипетском дарении белой антилопы в качестве символического приветствия [20], с другой — в существующем на территории Судана знаковом использовании коров — «языке коров» [21].

Эквивалентность человека и коровы в упомянутых близнечных мифах может быть понята в свете данных об аналогичной эквивалентности близнецов и птиц у нуэр. После того как последняя особенность религии нуэр была открыта Эванс-Притчардом [22], она многократно изучалась в работах по этнологии [23]. Отправля-

---

[16] H. Baumann. Afrikanische Wild- und Buschgeister // Zeitschrift für Ethnologie. Berlin, 1939. Bd. 70. H. 3/5. S. 342.

[17] C. G. Scligman and B. Z. Seligman. Pagan tribes of the Nilotic Sudan. London, 1932; E. E. Evans-Pritchard. Nuer religion. Oxford, 1956; R. G. Lienhardt. Divinity and experience: the religion of the Dinka. Oxford, 1961. P. 16 etc; T. O. Beidelman. The ox and Nuer sacrifice // Man. (N. S.). 1966. Vol. I. № 4; Он же. Some Nuer notions of nakedness, nudity and sexuality // Africa. 1968. Vol. XXXVIII. № 2; Он же. The ox and Nuer sacrifice // Man. (N. S.). 1969. Vol. 4; Он же. Nuer priests and prophets // Translation of culture. London, 1971; Он же. Bulls // Man. (N. S.). 1972. Vol. 7. № 4; K. A. Gourlay. The ox and identification // Man. 1972. Vol. 7. № 2; T. M. Deng. Tradition and modernization. New Haven, 1971; Он же. The Dinka of the Sudan. New York, 1972; Y. Elam. Fighting of bulls as symbolic expression of divisions in the Hima camp // Africa. 1974. Vol. 44. № 2. P. 140—145.

[18] E. Gasarabwe. Aspects de l'univers mystique des Ruandais en temps de la royauté nyiginya. Le partage de l'espace // Thèse de 3ᵉ cycle. Université de Paris, 1971.

[19] P. B. Gravel. Transfer of cows in Gisaka (Rwana): mechanism for recording social relationship // American Anthropologist. 1907. Vol. 69. № 3—4.

[20] Ю. Я. Перепелкин. Частная собственность в представлении египтян Старого царства // Палестинский сборник. М.; Л., 1966. 16 (79). С. 95—96; V. Ivanov. Évolution des signes-symboles // Semiotika. 1969. Vol. № 2. P. 218.

[21] A. Kroneberg and S. Kroneberg. The bovine idiom and formal logic // Essays in Sudan ethnography presented to Sir E. Evans Pritchard. London, 1972. P. 72 etc. — Престижное, а не экономическое значение скота в Междуозерье отмечает Д. А. Ольдерогге (Д. А. Ольдерогге. Об изучении эпоса народов Африки // Африканский этнографический сборник. IX. Л., 1972. С. 13).

[22] E. E. Evans-Prichardt. Customs and beliefs relating to twins among the Nilotic Nuer // Uganda Journal. 1936. 3; Он же. Nuer religion... P. 80, 128—130.

[23] C. Lévi-Strauss. Le totémisme aujourd'hui. Paris, 1962. P. 114—116; Он же. La pensée sauvage. Paris, 1962. P. 250; J. Beattie. Other cultures. London, 1964. P. 68—69; J. Buchler. Sémantique descriptive des catégories religieuses nuer // L'Homme. 1966. T. 6. № 4. P. 37—39; V. W. Turner. The Ritual Process. P. 47.

ясь от того толкования, которое было намечено самим Эванс-Притчардом, разные авторы приходят приблизительно к одному и тому же выводу. В определенном классификационном смысле у нуэр близнецы и птицы входят в одну категорию. Отчасти это можно объяснить как явление, параллельное тотемной классификации, так как птиц почитают (у нуэр *thek* — «чтить») в связи с близнецами и на употребление их в пищу наложено табу, аналогичное подобным запретам у других племен, связывающих близнецов с буйволом, змеей, обезьяной и т. п. Нарушение этого табу у нуэр в последнее время возможно только по отношению к цыплятам, которые не летают и поэтому не считаются настоящими птицами[24]. Вместе с тем близнецам у нуэр (как и у динка) часто даются птичьи имена: *Dit* (буквально: «птица», ср. *Did* как птичье имя близнеца у динка), *Gwong* («цесарка»), *Ngee* («куропатка»). Две последние породы птиц принадлежат к числу наименее важных в иерархической классификации птиц у нуэр. В этом можно видеть одно из проявлений того, что Тернер назвал «парадоксами близнечества» в Африке.

Близнецы у нуэр занимают промежуточное положение между животными и богами. С одной стороны, как показывают имена близнецов, они отождествлялись не с самыми главными (высшими) видами птиц: среди птиц (в категории животных верхнего мира) им не принадлежало высшее место. С другой же стороны, близнецы были у нуэр «детьми бога», что аналогично терминологии шиллуков и ньоро, тоже связывающих птиц с близнецами. Птичий характер близнецов у нуэр и ньоро выражался в лексических особенностях, типологически сходных с упомянутой нивхской: о смерти ребенка-близнеца говорилось, что он «улетел» (ср. сходные обороты и у догонов); у нуэр в отличие от других детей близнецов не хоронили, а клали в тростниковой корзине (ср. обычай умерщвления близнецов в корзине у многих племен Африки) или на подносе на развилке дерева, потому что птицы отдыхают на деревьях. Этот обряд нуэр типологически тождествен обычаю захоронения близнецов в медвежьей клетке в лесу у нивхов. Такая аналогия не является внешней, а основана на внутреннем сходстве соответствующих представлений: по нивхским доверьям, близнецы после смерти становятся «горными людьми» — медведями, понимаемыми в нивхской космогонии как люди верхнего (горного) мира. Поэтому при всех кажущихся материальных различиях в характере конкретных зооморфных символов (в поверхностной структуре близнечного культа) у нивхов и нуэр почитание близнецов в образе птиц в Африке соответствует по глубинной структуре культу близнецов в образе медведей у нивхов. Близкую азиатскую параллель к культу близнецов у нуэр представляют древнеиндийские данные о двух мифологических близнецах (Ашвинах) в виде птиц или коней-птиц[25], также именуемых «сыновьями бога» в

---

[24] D. H. Macdermot. Cult of the Sacred Spear. The story of the Nuer tribe in Ephiopa. London, 1972. P. 78—79.

[25] В. В. Иванов. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* 'конь' (культ коня и дерево *aśvattha* в Древней Индии) // Проблемы истории и культуры народов Индии. Сб. статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского. М., 1974. — После выхода в свет этой статьи автор получил от сельского учителя Л. Гашки (с. Панделис, Литовской ССР) сообщение о пережитках близнечного культа, связанного с конем, в литовской деревне: целебной силой наделялись близнецы,

индийской, балтийских и других индоевропейских традициях, что соответствует обозначениям близнецов у нуэр, ньоро, шиллуков. Учитывая то, что в индоевропейском обозначении близнецов слово «бог» означает одновременно «небо», наиболее близкой африканской параллелью можно признать вслед за Харрисом и Штернбергом название близнецов «дети неба» у ронга, в чьей мифологии *Tilo* («Голубое небо») вызывает дождь, грозу, бурю, смерть и рождение близнецов (ср. типологически сходный образ греческого бога-громовержца Зевса, с чьим именем этимологически связано имя Диоскуров — «сыновей Неба»). Подтверждение гипотезы Харриса об отражении в Западной Африке сходных представлений дает недавно открытый миф бульса [26], где бесчинство брата-близнеца вызывает гром (его наказывающий).

Представление о близнецах как детях бога или священного существа — жреца в отчетливой форме выражено у ньякьюса: у них жрец произносит изречение, согласно которому близнецов создают не обычные люди, а Лвембе. Такие представления предполагают сакральный характер как самих близнецов, так и их родителей, в особенности матери (при двойном отцовстве в роли божественного отца может выступать не реальный отец, а тотем или мифологическое существо). Соответствующие обряды, представленные в значительном числе африканских традиций, сохраняют и включают в себя и такие ритуалы, которые в свете приведенных данных можно считать унаследованными от более ранних этапов. Архаический ритуал отделения близнецов, и прежде всего их матери (или обоих родителей), от всего коллектива включается в общий обрядовый комплекс почитания сакрализованных близнецов и их родителей: он означает уже не просто избавление коллектива от опасности, таящейся в родителях близнецов, а выражение обособления носителей сверхъестественной силы (не только опасной, но часто и благодетельной) от коллектива, их почитающего (ср. сходные обряды по отношению к священному царю в Африке), как, например, у гереро, где обнаруживаются признаки обожествления «светлых» — родителей близнецов, переселявшихся после их рождения в дом за пределами деревни. У баганда родители близнецов были священными, к ним нельзя было прикасаться. Существенное развитие обряды, связанные с почитанием родителей близнецов, получили у бамилеке, где мать близнецов — «мать детей» и отец близнецов играли важнейшую роль в обрядах, связанных с близнечным культом, причем, кроме них, в этих обрядах участвовали родители других близнецов, образующие все вместе особое культовое общество, аналогию которому можно найти и у эве. Подобный обычай ритуального объединения всех родителей близнецов засвидетельствован также у ндембу, где врачом-шаманом в близнечном обряде может быть либо человек, который сам был одним из членов близнечной пары, либо отцы или сыновья близнецов, либо мужья, сыновья или братья женщин, для которых совершался когда-либо такой обряд. В ритуальные барабаны во время этого обряда бил мужчина,

---

вдвоем сидевшие на коне. (Кроме того, во время мора спасительным считалось место, где умерли близнецы. Это также находит параллель в приведенных представлениях о смерти близнецов как избавлении от опасности.)

[26] R. Schott. Aus Leben und Dichtung eines westafrikanischen Bauernvolkes: Ergebnisse völkerkundlicher Forschungen bei den Bulsa in Nord-Ghana. 1966/67. Köln, 1970. S. 91, Anm. 46.

родившийся первым после близнецов и носивший у ндембу особое название; его связь с близнецами отмечается и в разветвленной системе представлений о близнечестве у догонов; йоруба, считающие, что в таком ребенке воплощается бог-трикстер, придают ему особое значение как свидетельству восстановления нормы деторождения у родителей близнецов.

У нгбанди, как и у болобо, ндембу, бамилеке и эве, родители других близнецов играют привилегированную роль во время близнечных обрядов. У дан только близнецы могут совершать обряд кормления новорожденных близнецов, определяющий, останутся ли те в живых. Во всех указанных случаях и других подобных близнецы и их родители образуют особую ритуальную группу внутри коллектива.

Ритуальную значимость родителей близнецов у бамилеке банджун подчеркивает наличие особых ритуальных титулов (буквально: «отец близнеца-бога» — мертвого и «мать близнеца-бога» — мертвого), носители которых исполняли существенные функции защиты вождя от злого духа, зловещей или хищной птицы (совы). Это ритуальное установление, связывающее близнечный культ с существенным для бамилеке культом мертвых предков, находит соответствие в обрядах смягчения гнева женского призрака — духа умершей «матери близнеца» и мужского призрака — духа умершего «отца близнеца» во время ритуала у ндембу, в жертвоприношениях «духу близнецов» у нуэр и шербро, в объединении богов, теней предков и духов близнецов в обряде вызывания духов у га, и связи близнецов с духами земли у моеи и в аналогичных поверьях у янси. У сандаве в Центральной Танзании по случаю рождения близнецов делаются ритуальные щиты — «щиты рождения близнецов», иногда с изображением близнецов на этих щитах. Если один из близнецов (или оба они) оказывается мертворожденным, над его головой изображается зонтикообразный знак смерти [27].

Переосмыслению близнечных ритуалов в духе сакрализации близнецов и их родителей в значительной степени способствовало представление о том, что от близнецов (как и от священного царя) зависит плодородие (ср., например, поверье у басабеи, согласно которому труп священного близнеца нельзя закопать в землю, потому что это может помешать плодородию женщин племени). Поэтому в африканских обществах, почитающих близнецов, обычны обряды, связывающие их культ с растительной символикой плодородия. В честь близнецов сажают одно или два дерева, например у ондонга и пондо. У ньоро после того, как посажены такие деревья, близнецов приносят к ним в новолуние и несколько раз обносят вокруг дерева. У бамилеке банджун при рождении близнецов сажают особое дерево, к которому их родители приносят жертвоприношения *mbeртоu* («создателям детей») — жабе и змее; близнецы делят пищу со своим деревом. Из подобных представлений, видимо, разъясняется и обычай нанди, по которому

---

[27] E. Ten Raa. The moon as a symbol of life and fertility in Sandawe thought // Africa. Vol. XIX. 1961. № 1. P. 36—77. — Для исследований общеафриканских представлений о связи близнецов со смертью вызывает также интерес обозначение оставшегося в живых близнеца у бергдама: *Nkhō-tsuwub* «выхваченный из могилы» (муж. р.). *Nkhō-tsuwus* (жен. р.) (H. Velder. Die Bergdama. Bd. I. Hamburg, 1923. S. 15—16); у басабеи оставшийся в живых близнец назывался *Kisa* 'благодать' (J. Roscoe. The Bagesu and other tribes of the Uganda protectorate. Cambridge, 1968. P. 74).

одному из близнецов всегда дается имя *Simatua* («фиговая пальма» — ficus elegans), а другой получает имя животного [28], что соответствует называнию каждого клана по животному у нанди. Поскольку этот обычай естественно сравнить с римским ficus Ruminalis («фикус римский»), под которым ставилось изображение мифологических детей-близнецов Ромула и Рема, и с подобной же связью древнеиндийского фигового дерева — ашваттхи с близнецами-ашвинами, постольку можно предположить, что в близнечных ритуалах плодородия имеется в виду мировое дерево (это несомненно по отношению к древнеиндийскому aśvattha «ficus» и, вероятно, по отношению к ficus Ruminalis) или два мировых дерева. Эта последняя интерпретация представляется в особенности вероятной по отношению к главным священным деревьям, выступающим у ндембу в ритуале *wubwang'* и, совершаемом для матери близнецов, и по отношению к сходному почитанию двух деревьев близнецов у тчи (на Золотом Берегу).

Составляющее важную часть близнечного ритуала ндембу осыпание красным порошком mukundu, изготовляемым из глины с примесью древесного сока, напоминает натирание красным древесным порошком ладоней самих близнецов и их матери [29] у бамилеке; в этом плане стоит отметить, что и у ндембу обряд совершается ради матери близнецов, причем красный цвет соотносится с женским началом; в красное должен быть облачен отец близнецов и во время ритуала в Северо-Западной Африке. По сообщению А. Зумафо, та же красная краска у бамплеке служила для отпугивания хищных птиц, что согласуется со сказанным о функциях «отца близнеца — мертвого» и охране вождя от птицы — совы. Осыпание мужчин и женщин порошком (совершаемое отцом и матерью близнецов соответственно) во время близнечного ритуала отмечено и у гереро. Связь всех этих ритуалов с идеей плодородия подтверждается и тем, что у ондонга после рождения близнецов крааль посыпается порошком.

Существенным растительным символом близнечного плодородия, общим для ряда африканских и других традиций, является сдвоенный плод растения. Одно из главных деревьев в близнечном обряде у ндембу ими самими понимается как «близнечное, двуплодное»; плод этого дерева разделяется на две симметричных половины, которые ндембу сравнивают с близнецами. Само по себе представле-

---

[28] O. Hantingford. Nandi kinship and class (Kenya) // Anthropos. Bd. 67. 1972. № 5/6. P. 813—817; A. Hollis. The Nandi, their language and folklore. Oxford, 1909. P. 68. — Золотарев сопоставлял эти парные имена с другими классификационными именами близнецов в Африке. Следует отметить, во-первых, обращение к близнецам; разного пола у гереро (I. Shapera. Customs relating to twins in South Africa // Journal of the African society. Vol. 26. 1927. P. 119—121), в котором можно видеть противопоставление двух видов деятельности: женской (собирание клубней) и мужской (охоты); во-вторых деление близнечных обрядов на сельскохозяйственные и скотоводческие у ньоро (J. Roscoe. The Northern Bantu. An Account of some Central African tribes of the Uganta protectorate. London, 1915. P. 45—48). Ср. о замечаниях у А.М. Золотарева об обычае казни в статье о римской и индоевропейской мифологии в этом томе.

[29] A. Ndogmo. L'abbé. L'éducation an pays bamileké // Etudes Camerunaises. 1955. № 47—48. P. 58. — Любопытную параллель к символике красного цвета в близнечных обрядах представляет красная нить на руке одного из близнецов в книге Бытия, гл. 38, 28—30. Роль красного цвета в связи с близнецами на большом сравнительном материале показана Харрисом (R. Harris. Boanerges. P. 396—397).

ние о связи двойного ореха с близнецами встречается и в традициях, где близнецов боятся: у ибо, убивающих близнецов, по этой причине запрещено есть двойной орех; если нарушить это табу, могут родиться близнецы. В наиболее отчетливом виде связь подобных представлений с близнечным культом плодородия известна у догонов, полагавших, что рождение близнецов происходит под влиянием растений четного классификационного ряда. Во время праздника (буквально: «пиво близнецов») совершались возлияния пива, изготовленного из зерен, которые извлекались из двойных плодов проса «просо-близнец»; в качестве типологических параллелей можно привести поле проса, посеянное для близнецов у басога и ньоро, и пищу из проса для матери близнецов у ньоро; показателен также рассказ о происхождении проса от близнечной пары зерен в Северной Африке. У догонов до сбора урожая все мужчины селения должны были собирать двойные плоды проса на своих земельных участках и сдавать их старейшинам. Изготовленное из зерен этих плодов пиво возливалось на алтарях близнецов в честь хозяина земельных участков и родителя близнецов, соотносимых и в сказках, и в обрядах догонов с плодородием. И сами представления догонов, и их словесные обозначения в точности типологически соответствуют близнечным ритуалам Фиджи, где «близнечный» плод хлебного дерева выступает в качестве символа безмерного изобилия (ср. латышек. *jumis* «двойчатка, двойной плод, полевое божество, посылающее благоденствие и связанное с окончанием полевых работ», название которого происходит от индоевропейского обозначения близнеца[30]). Точно такая же языковая связь значений «двойня» и «пара сросшихся плодов» предположена на основании сравнения грузинского *ṭqub-* («двойня, близнецы») и *ṭqu-ç̌* («пара сросшихся плодов») при вероятном сближении с абхазо-адыгским *(ṭ)q*^{w}*a* («два»)[31]. Во всех указанных случаях за пределами Африки представлены языковые следы тех семантических связей, которые африканские данные позволяют удостоверить благодаря наличию точных семантических параллелей.

Сдвоенный плод в описанных близнечных ритуалах догонов и других африканских племен можно рассматривать и как один из примеров того символического представления единства пары, которое обнаруживается в связи с близнечными обрядами у значительного числа африканских народов: в этих обрядах

[30] В. В. Иванов. Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках // Балто-славянский сборник. М., 1972. С. 201 (отмеченный там обычай ставить на крыше коньки — близнечные символы конских голов — интересен для объяснения латыш. *jùmt* «крыть крышу»). Другие параллели связи двойного плода с близнечным рождением на Мадагаскаре и в других районах собраны в кн.: R. Harris. Boanerges. P. 129, 168, 284, 286, 386, 401.

[31] И. А. Джавахишвили. Введение в историю грузинского народа. II. Первоначальный строй и родство грузинского и кавказских языков. Тбилиси, 1937. С. 397—400 (на груз. яз.). Г. А. Климов. Абхазо-адыгско-картвельские лексические параллели // Этимология. 1967. М., 1969. С. 291. — Возможное родство общекартвельской и семитской (афразийской) основ, обозначающих близнецов, предположил еще Н. Я. Марр (см. в кн.: Языковедные проблемы по числительным. Л., 1927. С. 67); в последнее время сходную гипотезу поддерживает А. Б. Долгопольский, обративший внимание автора на эту группу картвельских слов.

обычно выступают парные алтари близнецов, два сигнальных барабана (близнецов или их родителей) или сдвоенные колокольчики — у бали в Камеруне[32], двойная по форме посуда близнецов у догонов (ср. также известия о захоронении близнецов в горшках с двумя отверстиями, принесение близнецам в жертву двух овец у манга и т. п.). Обычным было обрядовое разделение помещения родителей близнецов на половины отца и матери. Во всех этих символах выступает образ соединения контрастирующих половин или равенства двух половин одному (2 = 1), которое лежит в основе близнечного культа у нуэр, ндембу и ряда других африканских народов (ср. также отражение грамматической категории двойственности — парности в именной классификации банту, в двойственном числе в раннем древнеегипетском, где наблюдается особая роль дупликации также и в системе счисления, ронга, а также внутреннюю форму ираку *dâṅgi* — «близнецы» из общекушитского **čAn*[*n*] — «два одинаковых» и другие языковые выражения той же категории дуальности, двоичности, или «близнечества» в широком смысле).

Согласно представлениям нуэр, «близнецы — не два лица, это одно лицо» (*ran* — обозначение личности, лица независимо от пола и возраста). Эта идея находит обрядовое воплощение в том, что оба близнеца должны жениться в один день (причем младший из них участвует и во всех ритуальных действиях старшего брата во время брачной церемонии, совершаемой последним) и в честь них не совершается погребальных обрядов, потому что один не может жить без другого. Близнечный миф бульса содержит мотивировку запрета оставшемуся в живых близнецу видеть могилу мертвого. В Дагомее, если умирал один из близнецов, делали изображение из дерева, чтобы его заменить; такое же изображение умершего близнеца, изготовленное для сохранения жизни оставшемуся в живых, известно и в Лагосе[33].

У ньоро послед умершего близнеца хранится в доме до тех пор, пока оставшегося в живых не перестанут кормить грудью. С этим можно сравнить обычай в близнечном культе бусого, по которому из отпавшей пуповины каждого младенца-близнеца, завернутой в одежду из древесной норы, делалась кукла; когда близнеца мать кормила грудью, к груди приставлялась и эта кукла. В последнем случае младенец и его пуповина (или плацента) образуют, в свою очередь, близнечную пару.

Сходные представления о единстве близнечной пары у ндембу пронизывают все близнечные ритуалы. При наличии у ндембу, как и у многих других народов Африки, двоичной символической классификации близнецы рассматриваются как выражение единства обоих ее полярных рядов. Это относится не только к близнечной паре в целом, но и к каждому близнецу в отдельности. Во время

---

[32] M. D. W. Jeffreys. Some notes on the customs of the Grassfield Bali of Northwestern Cameroon // Afrika and Übersee. Bd. 46. 1963. H. 3. — В качестве более далекой параллели можно отметить множественность колоколов Золотого Престола у Ашанти.

[33] См. описание: R. Harris. Boarnerges. P. 63. — Типологически тождественный обычай изготовления деревянной «куколки» для спасения жизни второго близнеца недавно обнаружен у нанайцев: А. В. Смоляк. О культе близнецов у нанайцев нижнего Амура // Новое в этнографических и антропологических исследованиях (итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г.). Ч. 2. М., 1974. С. 46.

близнечного ритуала *wubaug'u* дети-близнецы в отличие от других детей раскрашивают свои лица двумя символическими красками — красной и белой. Посредством красного порошка обводится круг вокруг левого глаза ребенка-близнеца, посредством белого порошка — вокруг правого. Красный цвет соотносится с кровью, недоброжелательством (*chitela*), женщинами (матерями близнецов), материнской стороной (*akwamawa* — «родственники по матери»); соответственно белый цвет — с мужским семенем, доброжелательством (силой, удачей), мужчинами (отцами близнецов), отцовской стороной. Сходное раскрашивание в два разных цвета (обычно белый и красный) известно и в близнечных ритуалах эве и фан.

Тернер, которому мы обязаны не только тщательным словесным описанием различий в ритуале ндембу, но и соответствующими фотографиями разрисованных близнецов, приходит к выводу, что описание обряда у информатора «было сознательной попыткой совершенно последовательно соотнести друг с другом бинарные оппозиции мужской/женский, патрилинейность/матрилинейность, доброжелательность/недоброжелательность, белый/красный»[34]. Но, приведя данные о том, что левый глаз является «женским», Тернер, занятый во всех своих работах главным образом цветовой символикой, совершенно не обратил внимания на типологическую важность этого противопоставления, которое явно представляется связанным и с другой специальной им же разобранной особенностью близнечного ритуала ндембу: в обряде, изображающем символическое слияние — брак (*kudisanda* «сексуальное объединение») двух священных деревьев — мужского и женского, они находятся на двух противоположных берегах, соответственно правом и левом (что соотнесено и с двумя жрецами — мужчиной и женщиной). Наконец, это же противопоставление имплицитно заключается и в том, что мать близнеца, ради которой совершается ритуал, повернута к востоку — стороне жизни, противопоставленном западу — стороне смерти. Из этих и других подобных особенностей близнечных ритуалов ндембу вытекает следующая система двоичных противоположностей:

1. Левый (глаз) — правый (глаз).
2. Красный — белый.
3. Женщина — мужчина.
4. Недоброжелательность — доброжелательность.
5. Неудача — удача.
6. Сила — слабость.
7. Здоровье — нездоровье.
8. Смерть — жизнь.
9. Запад — восток.
10. Колдовство — чистосердечность.
11. Кровь — мужское семя.
12. Лес у реки — кустарник.
13. Бесплодие — плодородие.

Надежность этой системы, выявляемой из описания Тернера, удостоверяется тем, что сам он не склонен преувеличивать роли двоичных оппозиций, так как считает более первичными тройственные цветовые противопоставления. Тем более ценным представляется то, что описанный им близнечный ритуал, согласно показаниям самих информантов, явно имеет бинарную структуру.

[34] V. Turner. The Ritual Process. P. 61, fig. 11.

Структура близнечных ритуалов, основанная на системе двоичных противопоставлений, позволяет лучше понять принципы функционирования этих оппозиций. В этом отношении особенно показательны ритуалы ньоро, где за «темным» периодом после рождения близнецов следует «белый». Суть ритуала состоит именно в том, что он дает сочетание этих противоположностей в последовательности, так же как ритуалы ндембу символизируют соединение — священный брак этих противоположностей.

Разительное сходство с двумя деревьями в близнечном ритуале ндембу обнаруживают аналогичные священные деревья («шелковичное хлопковое дерево близнеца») в ритуалах тчи. У тчи к этим двум сакральным деревьям, которые рассматривались соответственно как мужские и женские, приносили близнецов, чтобы дать им имена [35]. Еще более наглядно связь близнечных представлений с двоичной символической классификацией обнаруживается в структуре священного царского дворца в Северном Камеруне. Все здание в целом (*tukuri* — «полный») делится на две части (*gwamabə tukuri*), которые воплощают двух близнецов — родоначальников людей: северная часть — мужчину, южная — женщину. Проход между двумя частями связывает оба этих принципа — мужской и женский, символизируемые различиями северной и южной, правой и левой сторон соответственно [36].

Установленная для таких близнечных структур, как ритуалы ндембу, система двоичных противоположностей, в которых левая сторона соотносится с женским началом, может считаться общеафриканской и имеет множество типологических параллелей в других ареалах. В частности, следует отметить, что и в других областях Африки установлена связь оппозиций левый — правый с оппозициями красный — белый, женский — мужской. С приведенной системой оппозиций ндембу практически совпадают, например, такие же системы, выявленные для свази в Юго-Восточной Африке, меру в Кении, кагуру и нгулу в Восточной Танзании, гого в Центральной Танзании [37]. У последних показательна лексическая связь слов *muwoko woku-lume* («правая рука»), *mu-lumo* («муж»), *nhume* («самец») от *-lume* («мужской»), с одной стороны, и *mukowo woku-ce-kulu* («левая рука»), *mu-cekulu* («жена»), *ng'ombe nhyekulu* («самки») от *-cekulu* («женский») — с другой.

Для установления связей между близнечным культом и двоичной символической классификацией особый интерес представляет современный рассказ нуэр о рождении мертвых близнецов, приведенный Эванс-Притчардом [38], но оставленный без внимания всеми теми многочисленными этнологами, которые после него писали о близнечном культе у нуэр. Их внимание целиком было поглощено отождествлением у нуэр близнецов с птицами, но и эта проблема получает дополнительное освещение в свете разбираемого рассказа. Как сообщил Эванс-Притчарду его информант, в этом случае только один из мертворожденных близнецов

---

[35] A. B. Ellis. The Tschi-speaking people of the Gold coast. London. 1887. P. 42.

[36] A. Lebeuf et J.—P. Lebeuf. Monuments symboliques du palais royal de Logone-Birni (Nord Cameroun). Journal de la Société des africanistes. T. LXXV. 1955. P. 25—34.

[37] Отдельные оппозиции и целые фрагменты систем совпадают также у занде, ньоро, га, вангуру и комо и в ряде других систем (см. ниже о нуэр и пангве).

[38] E. Evans-Pritchardt. Nuer religion. P. 84.

был птицей, другой же был гиппопотамом, что информант объяснял как свидетельство мщения этих животных отцу близнецов, убивавшему бегемотов в большом количестве (как предполагает исследователь, речь идет о рождении уродцев, одного из которых условно отождествляли с маленьким бегемотом). Соответственно близнецов похоронили по-разному: близнеца-птицу — на дереве, согласно описанному обряду, а близнеца-гиппопотама — в реке, рассматривавшейся как его стихия (ср. воду как стихию близнецов у догонов и утопление близнецов в других ареалах Африки); по существу очень близок к этому современному событию из жизни нуэр легендарный рассказ динка о том, что основатель клана Patek был рожден в одной близнечной паре с крокодилом, который был возвращен в реку[39]. Рассказ динка о рождении гиппопотама в близнечной паре (т. е. в паре человек — крокодил) аналогичен рассказу нуэр о близнечной паре птица (близнец) — гиппопотам. Погребальный обряд у нуэр определялся противопоставлением верх — низ, верхний мир — нижний (водный) мир, что находит разительные аналогии в ритуалах других народов, строящихся на двоичной символической классификации, например в двух видах погребальных обрядов у кетов, где шаманы верхнего мира связаны с птицами. Двоичная символическая классификация у нуэр устанавливается в виде серии бинарных оппозиций, в которую наряду с теми же противопоставлениями, что и у ндембу, входит и оппозиция верх — низ, особенно существенная для всех религиозных представлений нуэр, в том числе для культа близнецов. Если в других чертах этого культа у нуэр парадоксальное сочетание верха и низа вскрывается только в результате этнологического анализа, то в приводимом рассказе о мертворожденных близнецах[40] оно выступает в ином виде. У нуэр противопоставление верх—низ совмещено с противопоставлением левый—правый: при обрядовой деформации рогов быка левый может быть загнут вниз (а правый либо не деформируется, либо загибается вверх), что, исходя из обсуждавшейся ранее ритуальной эквивалентности человека и коровы или быка, Эванс-Притчард сопоставляет с ритуальной деформацией левой руки у нуэр: «...человек и его любимый бык отождествляются: то, что он делает со своей левой рукой, он же делает с его левым рогом»; рука человека в обряде по форме уподобляется рогам быка. В обоих случаях — и по отношению к левому рогу домашнего животного, и по отношению к левой руке человека речь идет об устранении одного — левого — элемента из пары. В сопоставлении со сказанным о растительных близнечных (сдвоенных) символах так же можно интерпретировать и обычай нуэр, по которому, если плод (или животное) разрезается на две части, в пищу в доме можно употреблять только правую половину, а левую половину надлежит либо выбросить, либо отдать другим, что типологически сходно с цейлонским обрядом. Иначе говоря, несмотря на наличие культа близнецов у нуэр, у них явно сохраняются следы такого времени, когда из пары следовало сохранить один — правый — член (ср. близнеца-птицу, выступающего

[39] R. G. Lienhardt. Divinity and experience. P. 119, 122.

[40] Из других примеров культа мертворожденных близнецов ср. указанные обряды сандавов и иные факты изготовления в Африке изображений в честь таких близнецов, в частности двуликой статуи (Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. С. 93, примеч. 3).

в качестве «верхнего» или «правого» члена пары в противоположность «нижнему» близнецу — гиппопотаму, отправляемому в воду). С этим можно сопоставить в других ареалах Африки обычай убивания (часто утопления в болоте или воде) одного из двух близнецов, причем о соотнесении с двоичной символической классификацией могло бы говорить заклание у готтентотов двух быков при рождении мальчика, двух овец при рождении девочки (ср., с одной стороны, жертвоприношение быка и овцы соответственно утром и вечером в близнечных обрядах гереро; с другой — нередкое использование быка и овцы как символических классификаторов).

Поэтому стоит обратить внимание и на сообщаемое в ранних источниках поверье, по которому обычай удаления одного из яичек (судя по старым известиям, левого) у готтентотов был вызван тем, что иначе мужчина станет отцом близнецов: здесь снова совершается символический ритуал устранения одного из элементов в паре [41].

В более общем виде можно говорить о тенденции либо объединить обе противоположности в близнечной паре, либо противопоставить их друг другу, как в ритуальной песне эве об отделении близнецов друг от друга и в обряде разделения двойни телят у нуэр [42].

В африканских ритуалах раскрашивания в разный цвет разных половин лица и тела (подобных различной раскраске лица в близнечном ритуале ндембу) обнаруживается ритуальное представление, соответствующее мифу о существе, имеющем только одну сторону или один бок. Для объяснения сходных явлений в Океании используется миф о сиамских, т. е. сросшихся воедино, близнецах. Типологическое сопоставление с близнечными ритуалами ндембу позволяет дать аналогичную интерпретацию и мифу ньоро, по которому герои мифа близнец Мпуга Рукиди с одной стороны был белым, с другой — черным. Ранее в разборах мифа указывалась уже связь с двоичной символической классификацией [43], но этот факт не был сопоставлен с близнечным характером героя.

---

[41] Ср. обозначение у догонов яичек как «близнецов пола» (буквально — пуповины)— *ógæ jiŋéu* и кастрацию одного из близнецов (Номмо) в мифе догонов о сотворении мира. Кузнец у догонов сохраняет деревянную статую женщины — воплощения другого близнеца; вторая ее рука обрублена: из нее сделан молот (G. Dieterlen. Contribution à l'étude des forgerons en Afrique Occidentale // Annuaire de l'Ecole Parisienne des Hautes Etudes. Vol. 73. 1965—1966. P. 1—28.).

[42] Рождение двойни телят имеет ритуальное значение у ньоро (J. Rescoe. The Bakitara or Bangoro. Cambridge, 1923. P. 257), у догонов и ряда других африканских народов, у которых существовал культ близнецов. Поэтому на основании подобного отношения к двойне телят реконструируется сакрализация близнецов в древности и у бавенда, позднее усвоивших обычай убийства близнецов (E. M. Loeb. The twin cult in the Old and New World // Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata. (XXXI. Congreso International de Americanists). I. Mexico, 1958. P. 167, 168), что представляет значительный интерес из-за отличия обычного направления развития — от убийства близнецов к их сакрализации. В качестве типологической параллели можно указать на гимн «Атхарваведы», связанный с рождением двойни у коровы.

[43] R. Needham. Right and left in Nyoro symbolic classification // Africa. Vol. XXXVII. 1967. № 4. P. 344; J. Beattie. Aspects of Nyoro symbolism // Africa. Vol. XXXVIII. 1968. P. 431—432.

Имя Рукиди [44], которое давалось домашним животным белой и черной масти, и его двойной цвет совпадают с символикой белого и черного цвета в ритуалах ндембу, поэтому и можно предположить, что Рукиди был только наполовину черным, так как он являет собой переход от царства богов к человеческому. Это напоминает смену «темного» времени «белым» в близнечных ритуалах тех же ньоро.

Выделение левой стороны как негативной в двучленном единстве представляет интерес для культурной антропологии в целом в ее сопоставлении с материалами смежных наук. Обычай ритуальной деформации левой руки у нуэр согласуется с запретом резать левой рукой у хауса (*kadan ka yanka da hannú hagúm, sai in chi* — «даже если ты режешь левой рукой, я и тогда съем»), с лечением левшей у других народов Африки и с запретами, наложенными на левую руку мугве (шамана) у меру.

Правая рука в Африке обычно выступает как знак власти царя и мужчины: у свази связаны между собой термины «сила царя», «сила мужчины (семя)», «сила, мощь, авторитет», «рука»; рука как обозначение социального статуса выступает в Убанги, что имеет типологическую параллель в латинском *manus*; пиктографическое изображение жезла с рукой в африканском искусстве толкуется с помощью изречения: «то, что рука взяла крепко, она это не отпускает». Соответственно левая рука, как в системе меру, соотносится с религиозным авторитетом в позднейшей оппозиции: шаманский авторитет — политическая власть [45]. Благодаря подобной сакрализации левой руки она, а не правая, может получить положительное значение, как это обнаруживается не только в Кении у меру, но и в Северо-Восточной Африке; типологические параллели у зуньи и керес в Северной Америке связываются с близнечным мифом, для героев которого левая рука была основной, как и для ряда героев других мифологий — австралийской, китайской [46]. То обстоятельство, что в Северо-Восточной Африке инверсия ритуальной значимости левой стороны наблюдается при обрядовом наблюдении полета птиц, типологически сходно с инверсией обычного значения латинского *sinistrum* — «левый» (не «дурной», а «благоприятный») в языке греческих прорицателей в Риме [47].

Такая же ритуальная инверсия обнаруживается в мистериях культа огбони у йоруба в Ойо, где левая рука является сакральной при обычной ее оценке как нечистой у йоруба (ср. переворачивание — *mapi tucila* — обычного порядка у гого). Для прояснения истоков этой аксиологической переоценки левой стороны особенно существенны погребальные ритуалы пангве в Габоне, у которых последо-

---

[44] C. C. Wrigley. The story of Rukidi // Africa. Vol. XLIII. 1973. № 3. P. 225, 226, 228, 229.

[45] В связи с проблемой соотношения этой оппозиции с оппозициями женский — мужской и левый — правый, важными для исследования систем типа меру, существенны данные об осмыслении противопоставления жреца вождю как оппозиции жены и мужа у ньякьюса (M. Wilson. Communal rituals of the Nyakyusa. London, 1959. P. 25).

[46] В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 276.

[47] Г. Вейль. Симметрия. М., 1968. С. 53. — В свете идей Вейля для всего круга рассматриваемых вопросов могут представлять интерес и недавние геометрические работы о симметрии в африканском искусстве (D. W. Growe. The Geometry of African art. I. Bakuba art // Journal of Geometry. Vol. I. 1971. № 1).

вательно проводится двоичная классификация по противопоставлениям добро — зло, чет — нечет, солнце — луна, огонь — вода. У пангве обычных колдунов хоронят на левом боку, а злых колдунов хоронят на правом, причем левый бок обращен вверх, т. е. происходит инверсия отношений между бинарными оппозициями правый—левый и верх—низ, обусловленная членами двух других бинарных оппозиций: сакральный—несакральный и благоприятный—неблагоприятный (ср. в принципе аналогичное различие в захоронении «черных» шаманов, вредящих людям, и «птичьих» шаманов верхнего мира у кетов). Представляется, что во всех этих случаях переоценка левой стороны происходит благодаря ее связям в системе двоичных оппозиций с признаком сакральный (ср. в приведенной системе ндембу соотнесение левой стороны с колдовством). Таким образом, кажущиеся локальные исключения из универсалии, заключающейся в оценке правой стороны как основной, выводятся из глубинной структуры универсальной общеафриканской системы двоичных противопоставлений. Эта система в Африке уходит своими истоками в каменный век, как об этом свидетельствуют раскопки в пещере II в Эльментейта в Кении, где в захоронениях мужчины были погребены с правой стороны, женщины — с левой [48], что согласуется с взаимосвязью оппозиций левый—правый, женский—мужской в погребальных обрядах нуэр, кагуру и других племен.

У гереро, мифология и социальная организация которых обнаруживает сеть бинарных оппозиций — запад—восток, черный—красный и т. п., младший из близнецов-мужчин после смерти вождя селения наследует его жреческое звание, что сходно со жреческой функцией близнеца у эве. Это согласуется с той взаимосвязью признаков младший—старший, религиозный авторитет—политическая власть (т. е. сакральный—несакральный), которая была установлена Нидхемом на основании исследования парадоксального характера системы бинарных оппозиций у меру, где левая рука является сакральной [49]. Такая взаимосвязь признаков младший и сакральный находит ряд параллелей в древних или архаических социальных структурах (ср., в частности, у бата в Нигерии разделение военной деятельности старшего брата и ритуальной — младшего) [50].

Согласно выводу, всего отчетливее намеченному в монографии А. М. Золотарева, при наличии в ритуалах двух рядов бинарных оппозиций каждый из них может соотноситься с одним из двух мифологических близнецов. В некоторых из названных африканских традиций засвидетельствована эта корреляция, например

---

[48] L. S. B. Leakey. The Stone age cultures of Kenya colony. London, 1931. P. 109. — О возможности использования типологического сопоставления с африканскими данными при реконструкции древнейшей системы двоичных противопоставлений см.: В. В. Иванов. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии // Ранние формы искусства. М., 1972; Б. А. Фролов. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974. С. 130.

[49] R. Needham. The left hand of the Mugwe. An analytical note on the structure of Meru symbolism // Africa. Vol. XXX. 1960. № 1.

[50] C. K. Meck. Sudanese Kingdom. An ethnographic study of the Tukun-speaking peoples of Nigeria. London, 1931. — К типологии различия старший—младший в африканском фольклоре см.: В. В. Иванов. Семантическая категории малости — величины в некоторых языках Африки и типологические параллели в других языках мира // Проблемы африканского языкознания. М., 1972. С. 83.

в мифе нангве, по которому праматерь из двух яиц родила двух близнецов с полярными именами *Nkombodo* (Болотная кочка) и *Odangemeko* (Большая гора). Миф о мировом яйце, широко представленный в Северо-Западной Африке, непосредственно связан с близнечными космогониями, которые засвидетельствованы в том же ареале и областях, с ним смежных. Существенной особенностью многих африканских мифологий является то, что в них оба ряда бинарных оппозиций совмещаются в одном члене мифологической системы, включающем в себя оба члена каждой пз них, как мировое яйцо, верх которого в северо-западных африканских мифах белый, а середина — черная (см. выше о двух разноцветных половинах героя мифа ньоро), или как двуполые божества — андрогины типа Фаро у бамбара, представляющие общеафриканский тип. Такие элементы мифологической системы играют ту же самую роль ритуальной нейтрализации (медиации) или снятия двоичной оппозиции, которую выполняют в мифе близнечные пары, а в ритуале — близнечные обряды, цель которых состоит в объединении (у гереро *okukunga* «объединить», у ндембу *kudisunda* — обозначение брака и соития) полюсов бинарных противопоставлений. Поэтому же у йоруба с близнецами связан бог-трикстер, исполняющий те же функции медиации.

Близнечные и андрогинные существа в Африке часто связываются. По поверьям бамбара, гермафродит — свой собственный близнец, а однополые близнецы — андрогины. Деревянное изображение умершего близнеца из Лагоса представляло собой андрогина.

С представлениями о близнецах как андрогинах можно связать обычай смехового брака близнецов, а также обычные брачные обряды близнецов у нуэр, во время которых смеховые женихи или и сами близнецы одеваются в наряды и носят украшения противоположного пола [51], что аналогично другим обрядам с травестизмом, приводящим к инверсии двоичных оппозиций как в Африке, так и в других ареалах.

В наиболее отчетливом виде соединение идей андрогинизма и близнечества выступает у догонов, где, с одной стороны, космогонический миф описывает возникновение ряда близнечных пар, все люди изначально рассматриваются как близнецы и имеют в себе близнечные пары духовных существ, откуда и название этих 8 существ-«душ» *kikinu*, диалектное *kindu-kindu* с «близнечной» редупликацией [52]; с другой стороны, люди рассматриваются как андрогины. Здесь можно видеть далеко идущее развитие идеи двоичности как космологического принципа, благодаря чему от представлений о неестественности близнецов осуществляется переход к мысли о неестественности неблизнечного рождения и идеальном характере близнечного; ребенок у догонов понимается как близнец предшествующего ребенка. Два героя мифов догонов — Лис и Номмо — выступают одновременно и как близнецы, и как андрогины. Такие же представления связаны с двумя демиургами *Mawu* и *Lisa* в космологии фон в Дагомее. Эти два демиурга

---

[51] E. A. Norbek. African rituals of conflict // Gods and rituals. New York, 1967. P. 202. — Андрогинным характером близнецов у дан объясняют их поверье, по которому близнец получает себе душу, убив своего родителя противоположного пола (H. Himmelheber и. U. Himmelheber. Die Dan, ein Bauernvolk im westafrikanischen Urwald. Stuttgart, 1958. S. 173).

[52] G. Calame-Griaule. Ethnologie et langue: la parole chez les Dogons. Paris, 1965.

выступают как андрогин, одна часть которого (*Mawu*) воплощает ночь, луну, радость, другая (*Lisa*) — день, солнце, труд; другие боги также представляются в виде пар близнецов, чаще всего разнополых; божественная сила — Радуга описывается и как андрогинное божество, и как близнечная пара.

Дуальный характер имеет и высшее божество Акана. В мифе бамбара двуполое божество Фаро, подобное, как и андрогинные боги догонов, двуполому мифологическому существу в Атлантиде Платона[53], рождает двух близнецов (ср. существующее в Калабаре поверье о детях Бога земли — черном мальчике и его близнеце — светлой девочке).

Однако при несомненной развитости дуалистических представлений в африканских мифах соответствующие близнечные сюжеты чаще всего встречаются не столько в мифах (если отвлечься от западноафриканского ареала с характерными для него мифами о близнецах-андрогинах), сколько в сказках, где один из близнецов приносит людям огонь — девушка у конде, один из братьев у ленду и хима; отмечается чудесное рождение близнецов из ноги и т. п. В Дагомее, где близнецы считались источниками волшебства и чуда, пара близнецов *Zịnsu* и *Zịnsi* особенно широко представлена в фольклоре. Близнецы, как в преданьях племен буал и димук в Северной Нигерии, могут выступать в виде детей родоначальника племени — Димука. У моси две династии и два царства разделились из-за спора за власть двух близнецов. Многочисленные примеры представления основных мифологических персонажей в качестве близнецов обнаружены в Северо-Западной Африке.

В некоторых случаях можно установить тождество собственных имен мифологических близнецов с вновь рождающимися близнецами: так, у догонов и те и другие называются *Ayde* и *Asege*. У баганда, где культ близнецов и их родителей получил особое развитие, мальчик-близнец называется именем верховного бога *Mukasa*, который, по гипотезе Золотарева, входил в дуалистическую пару со своим младшим братом; девочка-близнец получает прозвание от имени того же бога *Na-mukasa*, так как считается, что рождение обоих близнецов зависит от *Mukasa* (ср. также наименования родителей близнецов — *sa-longo* «отец близнецов» и *na-longo* «мать близнецов» при общем термине *ba-longo* «близнец»).

[53] В связи с отмеченными в работе В. Н. Топорова (К реконструкции мифа о мировом яйце // Труды по знаковым системам. III. Учен. зап. Тартус. ун-та. 1967. Вып. 198) типологическим сходством северо-западных африканских и древнегреческих орфических преданий о мировом яйце следует заметить, что и в орфической традиции, как в западноафриканской, была отражена двуполость космических существ: двуполой (ἀρσενόθηλος по Дамаскию) богини Адрастеи, или Необходимости, соединенный с которой Геракл, или Нестареющее Время (Хронос, Эон), производит мировое яйцо, по одной версии орфического мифа, тогда как по другой, из яйца выходит Протогон (Фанес) — двуполый змей, содержащий зачатки всех вещей и богов (ср. также образ Зевса как «мужа и жены, солнца и луны» в мистериях, близкий к двуполости главного бога Акана). О параллелях орфической космогонии см.: S. Morenz. Ägypten und die altorphische Kosmographie // Aus Antike und Orient. Festschrift W. Schubart zum 75. Geburtstag; Leipzig, 1950. — Гипотеза Моренца об архаичности древнеорфического обозначения мирового яйца, оплодотворенного ветром, ὑπηνέμιον в настоящее время может быть подтверждена данными о почитании божества ветра anemon в микенское время (D. Page. Folktales in Homer's Odyssey. Cambridge; Mass., 1973. P. 75).

Характер связанной с близнечным культом двоичной символической классификации, обязательно включающей оппозицию мужской—женский, объясняет, почему соотносящееся с ней двойное царствование в Африке в некоторых случаях выступает в виде соправления близнецов — брата и сестры. Третий царь Дагомеи *Akaba* (иначе *Wibega*, 1680—1708 гг.) имел в качестве соправительницы свою сестру-близнеца, чье имя *Ahãgbe* представляется возможным сопоставить гипотетически с эпитетами *hag-benɔ* и *ahagbenúa* «возливающая пальмовое вино». Эти эпитеты прилагались к высшему женскому божеству эве *Sodza* «Возливательнице дождя», супруге бога *Sogblã̀á*, *Sogblɛ̀ɛ́*, высшего божества грома и покровителя кузнецов (у эве *gblã̀á* «руководитель касты кузнецов», so «молния»). Связь бога Грома с кузнецами широко представлена в разных традициях [54]. Имя близнечной соправительницы в Дагомее, следовательно, можно было бы истолковать как связанное с именем богини — женского соответствия высшего мужского божества эве. Эти факты представляются существенными из-за наличия в Дагомее не только культа близнецов и представления о близнечном начале как главном (подобном идеям догонов), но и некоторых явлений, поддающихся истолкованию как следы дуальной структуры. В частности, в Дагомее существовало два царских двора, два царских титула, строго выполнялась двойственность всех придворных и военных должностей (соответственно женских и мужских, правых и левых), двух рядов ритуалов, посвященных памяти царственных предков. Сообщается, что информанты связывают дуальный характер царской власти с соправленцем близнецов *Akaba* и *Ahãgbe* [55].

Данные о близнечном правлении в Дагомее можно рассматривать как косвенное подтверждение гипотезы, по которой с двоичной символической классификацией в Африке связано очень широко распространенное установление: с царем соотносится соправительница, в частности у ньоро — сводная сестра царя *Kalyota*, выступающая как женское воплощение царской власти. Чаще всего этой функцией наделена царица-мать, равная царю по рангу или следующая прямо за ним в иерархии. У руанда царица-мать и правитель объединяются единым термином «цари». Особенно существенным для доказательства выдвинутого положения о соотнесении этих установлений с соправлением близнецов представляется словоупотребление свази, у которых дополняющие друг друга царь и царица-мать называются «близнецами», причем их именуют соответственно «львом» и «слонихой», что напоминает о зооморфных классификаторах в близнечном тотемизме. У народов Акан двуполое начало сверхъестественной силы *kra* было разделено между царицей-матерью и царем, в царице-матери проявлялась женская ипостась этой силы, в царе — мужская, что было соотнесено с Луной и

---

[54] О сакральной роли кузнеца в Западной Африке см.: Д. А. Ольдерогге. Сумаоро — царь кузнецов и древняя культура Западной Африки // Африканский этнографический сборник. VII. Л., 1969. Ср.: В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам I (5). Тарту, 1974. С. 87—90.

[55] F. Mercier. The Fon of Dahomey // African worlds. Oxford, 1963. P. 232; J. Lombard. The kingdom of Dahomey // West African kingdoms in the nineteenth century. Oxford, 1967. P. 81, 83, 87.

Солнцем[56]. При этом царица-мать соотносилась с нечетом (с числом 3), царь — с четом (с числом 4), что подтверждает соотнесение их со всем рядом двоичных классификационных символов.

Аналогичные соотношения царя и царицы-матери реконструируются для Древнего Мероэ и отчасти для Древней Монопотаны и реально засвидетельствованы в Западном Камеруне (у ком — «царица-мать»). У бамилеке мать вождя *Ма fo* занимала после него второе место в иерархии. Отчасти сходные соотношения между царем и царицей-матерью известны в царстве Ашанти, где Золотой Престол связан с ними обоими. У йоруба устанавливается аналогичная бинарная оппозиция между царем и официальной «матерью» царя, провозглашаемой после смерти настоящей матери при восхождении царя на престол, но в этом случае эта оппозиция наложена на двоичное же противопоставление балогуна и башоруна — светского двойника священного царя; последнее не раз сопоставлялось с японской парой микадо и сегуна[57]. Но суть структуры этих высших функций у йоруба нельзя понять вне рассмотрения их четырехчленности, находившей соответствие и в четырехчленной модели мира, строившейся на основе двух бинарных оппозиций; четырехчленная структура на разных социальных уровнях — от селения до всего государства — обнаружена в Бенине.

С двоичным противопоставлением царя и его женского соответствия можно соотнести также и то, что у ньякьюса два священных дерева, насаждаемых в честь царя и (или) двух его сыновей-преемников (каждый из которых получает по половине всей области правления), соотносятся одновременно и с царем, и с царицей, причем дерево *итрandapanda* — «это женщина». Это можно сопоставить, с одной стороны, с противопоставлением мужского и женского священных деревьев в близнечных ритуалах ндембу и тчи, с другой — со сказанным о связи близнецов с мировым деревом. Характерно, что ритуал брака священного царя, связанный с насаждением деревьев, прямо сопоставляется с близнечными обрядами тех же ньякьюса[58]. Архаичность этих ритуалов можно предположить в свете типологических данных о связи священного царя с мировым деревом, которая демонстрируется и фольклорными материалами[59]. Судя по данным приматологии, соотношение высшего ранга (вожака) с этим знаком может быть архетипическим.

Особенностью перечисленных африканских систем, где двойное царствование воплощается в виде оппозиции царя и царицы-матери, является одновременное

[56] E. L. Meyerowitz. The sacred state of Akan. London, 1951; Он же. The divine kingship in Ghana and ancient Egypt. London, 1960. P. 105, 111. — К типологическим параллелям, указанным В. Н. Топоровым (О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. VI. Учен. зап. Тартус. ун-та. 1973. Вып. 308. С. 130, примеч. 66), следует добавить также сходную символику у инков: C. Lévi-Strauss. Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord- et sud-américaines // Série Orientale Roma. Roma, XIV. 1958.

[57] С приведенной в той же связи Хокартом (A. M. Hocart. Kings and councillors. Chicago, 1970. P. 165, 166) параллелью с або в Нигерии ср.: M. W. Young. The divine kingship of the Jukun: a re-evaluation of some theories // Africa. Vol. XXXVI. 1966. № 2. P. 144.

[58] M. G. Me Kenny. The social structure of Nyakynsa: a reevalution // Africa. Vol. XLIII. 1973. № 2. P. 158, 169.

[59] J. Hamnett. Ambriguity. classification and change: the function of riddles // Man. Vol. 2. 1967. № 3. P. 286, 287, 291.

их противопоставление по признакам пола и поколения, как, например, в царстве Ятенги у моеи (при обычной норме наследования от царя к брату) в обычае назначение преемницы — старшей дочери царя (*па-роко* «женский вождь») на время годичного междуцарствия после смерти царя.

Если не было различия ни по одному из этих признаков, могла возникнуть ситуация, противоречившая позднейшей централизованной политической организации. У ашанти близнецов в царской семье убивали со ссылкой на то, что они ненавистны Золотому Престолу[60] — высшему средоточию *sunsum* — «духа» Ашанти, который считался выше самого царя. Ритуал убийства близнецов у ашанти представляется пережиточным, потому что в других случаях близнецов у ашанти почитали, считали принадлежащими вождю, которому их показывали сразу после рождения; близнецы-девочки становились его женами, близнецы-мальчики ведали царскими слонами[61]; во время церемоний при дворе близнецов одевали в белые одежды. Близнечные ритуалы, соответствующие описанным у ашанти, недавно стали известными и у бали в Камеруне; после рождения близнецов приносили к царю, который имел право взять одного из них себе во дворец — мальчика как вестника, девочку как будущую жену для помощи в домашних делах или для работ в дворцовом царском саду. Родители получали титулы (отец близнецов, мать близнецов), соответствующие терминам бамилеке банджун; особый жрец украшал тело отца двойными точками и дарил ему двойной колокольчик. Убийство одного из близнецов — сыновей царя при почитании всех других близнецов известно у куаньямо амбо (Юго-Западная Африка). В качестве мотивировки этого обычая указывается, что близнецы получали царские имена («большие имена» — имена прежних царей) и считались царственными, даже если их мать была обычной женщиной, поэтому они нарушали принцип матрилинейного наследования власти. У ньоро близнецов, рожденных от жен царя, приводили к царю и именовали «царскими детьми». Эти параллели позволяют думать, что убийство близнецов в царской семье у ашанти и амбо можно рассматривать как пережиток, сохранившийся от более ранней эпохи, но переосмысленный в новом социальном контексте. В пользу этого допущения говорит также и сравнение с ритуалами баротсе, у которых убийство близнецов мотивировалось тем, что иначе они займут место вождей. О праве близнеца на наследование жреческих функций говорят обычаи гереро, уже сопоставлявшиеся Л. Я. Штернбергом с другими африканскими данными о близнеце, становящемся царем именно в силу того, что он — близнец. В мифе ньоро Рукиди Миуга — близнец, что согласуется с реальными историческими данными о том, что второй и третий цари Бито-Очаги и Ойо были братьями-близнецами, правившими не параллельно (как разнополые близнецы в Дагомее), а последовательно. Рукиди назывался также «Отец барабана» — именем, которое у ньоро дается старшему близнецу-мальчику[62]. В легенде основания царства близнецом Рукиди видят па-

[60] R. S. Ratrey. Religion and Art in Ashanti. Oxford, 1925. P. 66.

[61] Тернер (V. Turner. The ritual process. P. 46) толкует здесь слонов как символ плодородия, но возможна и прямая ассоциация царя со слоном, как у свази: indolukati «слониха = царица-мать».

[62] J. Beattie. Nyoro personal names // The Uganda Journal. Vol. 5. 1957. № 1. — Это имя у ньоро, противопоставленное Kato «маленький», рассматривал как классификационное

раллель с легендой о Ромуле, которую можно сопоставить с африканскими близнечными ритуалами в связи с именами близнецов в Африке[63], сходными с названием римского фигового дерева, отнесенного к близнецам; характерно и использование именно двух фиговых деревьев в царских обрядах ньякьюса, типологически сходных с близнечными и соотносимых с двумя сыновьями царя. В некоторых случаях дихотомическую классификацию по двоичным рядам оппозиций и основанные на этой классификации близнечные ритуалы в Африке удается соотнести с социальными различиями, которые ранее считались напоминающими дуальную организацию, а в настоящее время поддаются более точной формулировке: в близнечном ритуале обнаруживается противопоставление и обрядовая перебранка, обычно шуточная, родственников по материнской и отцовской линии. У ндембу сами информанты отмечают связь такой шутовской перебранки между мужчинами и женщинами во время близнечного ритуала с «шуточным родством» между кросс-кузенами, браки между которыми предпочтительны. Близнечный ритуал у ндембу может рассматриваться и как ритуал, символизирующий брак. В этом случае, как и в ряде других африканских обществ, по формулировке Д. А. Ольдерогге, «отношения шуточного родства связаны с определенными формами кузенных браков»[64] (ср., например, шуточные отношения между кросс-кузенами у тонга и многочисленные типологические параллели за пределами Африки, где выявляется и роль брата по матери в соответствующих структурах[65], в связи с чем может представлять интерес обряд ньоро, по которому отца близнецов в ритуале изоляции их родителей может заменить племянник по матери). У догонов отношения шуточного родства и ритуального партнерства (*тапуи*) в мифе возводятся к отношениям между двумя близнецами-родоначальниками. Связь между шуточным родством и двоичной символической классификацией подтверждается фактами, почерпнутыми у гого. Этот вывод следует и из анализа близнечных ритуалов значительного числа африканских племен.

У баганда во время шуточного побоища двух половин (клана матери и клана отца) после рождения близнецов родственники матери близнецов кричали: «Пусть зло от близнецов падет на клан отца близнецов», а родственники отца близнецов кричали: «Пусть зло от близнецов падет на клан матери близнецов», что Золотарев сравнивал с перебранками между людьми разных фратрий, обыч-

---

дуальное А. М. Золотарев, при толковании имен ссылавшийся на Д. А. Ольдерогге. Правила называния близнецов в Африке при всех их различиях совпадают в том отношении, что обычно фиксированы однотипные собственные имена для однотипных близнечных пар в их последовательности.

[63] В. В. Иванов. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Труды по знаковым системам. Т. 4. Учен. зап. Тартус. ун-та. 1969. Вып. 233 (см. там же соответствующие цитаты из рукописи А. М. Золотарева). См. перепечатанную статью в этом томе.

[64] Д. А. Ольдерогге. Западный Судан в XV—XIX вв. // Труды Института этнографии. Нов. сер. Т. III. М.; Л., 1960. С. 132.

[65] N. Yalman. Under the Bo-Tree. Berkeley—Los Angeles, 1967. — На африканском материале проблема наименования племянника по матери рассмотрена Д. А. Ольдерогге, предвосхитившим и выводы позднейших исследователей о значении латинского nepos с точки зрения типологии систем омаха-кроу: Д. А. Ольдерогге. Система родства баконго в XVII в. // Африканский этнографический сборник. III. М.; Л., 1959.

ными для дуальной организации. Разделение дома на две половины, наличие двух барабанов и другие подробности близнечных ритуалов как у баганда, так и у многих других народов, вытекают из того же противопоставления двух половин.

Во время отправления близнечного обряда у багешу обе половины раздельно плясали и пили пиво, выплевывая его на представителей противоположной половины, чтобы перенести на них зло, сопряженное с близнецами. У батесо во время сражения между половинами, в котором сражающимся подчас наносились увечья, каждый из двух кланов требовал себе одного из близнецов, но затем ограничивался выделением особой няньки для своего близнеца. По-видимому, достаточно архаичный обычай того же типа отражен у лугуру, у которых члены коллектива, связанные отношениями шуточной перебранки, убивали одного из близнецов. У нуэр сохраняются формы отношений, предшествовавшие шуточным: после рождения близнецов родственники с отцовской и материнской стороны короткое время находились между собой в состоянии смертельной вражды. Под страхом смертной казни они не могли вместе есть, пить или курить трубку, пока не было совершено жертвоприношение, во время которого мясо делилось между обеими половинами. Аналогично разделение мяса двух ритуальных овец между двумя кланами после танца и ритуального побоища у батесо; шкуры овец даются двум нянькам (представителям половин), чтобы они могли носить близнецов за спиной.

Шуточные сражения между отцовской и материнской сторонами объединяют африканские близнечные ритуалы со свадебными. Представительство обеих сторон необходимо и во время других обрядов, совершаемых ради благополучия отдельного человека, у таких матрилинейных племен с двоичной символической классификацией, как кагуру. Но только во время близнечного ритуала с необходимостью проявляется противопоставление сторон. Вместе с тем нарушение обычных норм поведения в таких «карнавальных» обрядах можно сравнить с нарушением норм в близнечном мифе бульса. Характерно, что в мифе происхождение двух враждующих племен Северной Нигерии — буол и димук — возводится к близнецам — сыновьям Димука; так же объясняется и возникновение двух царств моеи. Отчасти сходное объяснение дуальной структуры страны из близнечного тотемистического мифа о двух братьях — *Kiigwa* («упавший из чрева коровы») и *Mututsi* — обнаруживается в Руанде, где противопоставление восточной и западной Руанды (первоначальной и завоеванной частей страны) входит в систему двоичных противопоставлений верх — низ, правый — левый и т. п. В то же время вся упоминавшаяся система церемониального обмена коровами в Руанде определялась дуальным отношением между (*Mu*)*tutsi* и (*Mu*)*hutu*, а также бинарным членением внутри *Mututsi*. Эту структуру, как, по-видимому, и структуру шуточных отношений, нельзя назвать дуальной организацией в обычном смысле, но в ней обнаруживается социальная значимость всей системы бинарных оппозиций, связанной с близнечным мифом.

Эти суданские факты можно было бы истолковать в духе того единого понимания разных видов обменов, включая экономические, брачные, церемониальные и языковые — словесные (например, обмен шуточными репликами), к которому вновь пришла современная наука, в этом перекликающаяся с аналогичными представлениями догонов, где обмен во всех его видах, включая словесный и экономиче-

ский, связывался с близнецами и понимался как проявление близнечества. Близнецы у догонов являются символами взаимности и равенства при обмене.

Проблема связи близнечного культа и дуальной организации может быть переформулирована как проблема соотношений между близнечным ритуалом, двоичной символической классификацией и обменом между двумя социальными группами, представленными в этой классификации. С указанными свидетельствами догонов (у которых и схема мира в целом, и модель селения выводятся из той же двоичной системы) согласовалось бы понимание всех этих, казалось бы разнородных, фактов как проявлений того единого бинарного (дуального) принципа, который догони называли «близнечеством» в самом широком смысле.

Распространенность в Африке таких представлений, по которым социальные отношения двух групп мыслятся как близнечные, подтверждается многочисленными данными. Согласно обычаям мандингов, мальчики, прошедшие обрезание, и девушки, над которыми совершен соответствующий обряд в тот же год, принадлежат к двум параллельным группам, между членами которых устанавливается то же отношение, что и между близнецами [66]. У кагуру, как и у бамбара, участники договора, скрепленного кровью, рассматриваются как близнецы [67].

Связь подобных близнечных представлений с дуальным символическим противопоставлением левой и правой стороны отчетливо видна у свази, где царь перед совершеннолетием смешивает свою кровь (добываемую из разреза соответственно на левом или правом боку) с кровью мальчиков двух линий — *Motsa* (*insila* «левой стороны», символизирующая царский похоронный обряд, что соотносится со сказанным об инверсии оппозиции правый — левый при похоронном обряде) и *Mdluli* (*insila* «правой стороны», символизирующая войну) [68].

Такое же истолкование можно дать противопоставлению «левая сторона» и «правая сторона» (связанному, как у нуэр, с оппозицией верх—низ) в социальной структуре бамилеке, различию «левых» в «правых» сановников, военачальников и жрецов, в частности у йоруба: правый и левый балогун и правый и левый бале, «правая Иялоде» и «левая Иялоде», а также «евнухи правой и левой сторон» и т. д. (ср. у баротсе «советник правой стороны» в противоположность сидящим слева от царя, у бали в Камеруне *nzeringed nge* «вестник правой руки» при многочисленных типологических параллелях) [69]. Связь этих установлений и соответствующих терминов с двоичной символической классификацией может быть подтверждена как описанными выше данными о Дагомее, так и анализом таких промежуточных форм, как наименование отставленной старшей жены вождя «Дом левой руки» при левой женской половине дома у зулусов (ср. «дом правой руки», «жену правой руки» и «сына правой руки» у нгуни). В этих случаях оче-

---

[66] H. Labouret. Les Mandings et leur langue. Paris, 1934. P. 96.

[67] T. O. Beidelman. The blood-covenant and the conception of blood in Ukaguru // Africa. Vol. XXXIII. 1963. P. 321—342; G. Dieterlen. Essay sur la religion bambara. Paris, 1961. P. 84.

[68] H. Kuper. An African aristocracy. London, 1947. P. 78 ff.; D. Paulme. Pactes de sang, classes d'âge et castes en Afrique noire — Archives Européennes de Sociologie. IX. 1968. P. 12—23.

[69] The Right and the Left. Chicago, 1973. — Особый интерес представляет наличие «левых» и «правых» сановников у хеттов.

видна и связь с признаком «женский» и наличие оппозиции левый—правый в социальной структуре, типологически близкое к системе йоруба.

В указанных системах обычно отмечается и культовая роль близнецов, хотя столь же непосредственной связи между социальными структурами и близнечным культом, как у ндембу, баганда, нуэр или как в Дагомее, в некоторых из этих случаев установить пока не удается, что, очевидно, связано с дальнейшими переосмыслениями исходной бинарной системы. Такие специфические подробности близнечного ритуала, как наличие двух разных барабанов, отбивающих особый ритм, позволяют вернуться к вопросу о том, что и двоичная классификация сигналов в языках барабанов связана с той же бинарной классификацией. Отмеченная в Камеруне особенно характерная связь между терминами булу «малый голос» — «женский голос», с одной стороны, «низкий голос» — «мужской голос», с другой стороны, говорит о соотнесении с оппозицией мужской—женский. Следует в заключение сделать, однако, оговорку, что бинарная символическая классификация и (или) двоичные социальные структуры в Африке засвидетельствованы и в ряде ареалов, где ни прямой, ни косвенной связи с близнечным культом пока не установлено. Но наличие явных корреляций у ндембу, нуэр, баганда в Дагомее и в некоторых других ареалах, как у масаев, где достаточно ясен и культ близнецов, и бинарные оппозиции в мифологии и социальной структуре, позволяет думать, что при наличии двоичной символической классификации она могла соотноситься как с дуальными структурами, так и с близнечным ритуалом, хотя отношений строгой импликации между этими явлениями выявить не удается.

В работах, посвященных близнечному культу и дуальным структурам в Африке Нового времени, эти явления нередко сопоставлялись со сходными древнеегипетскими, причем вначале делался вывод о том, что Египет был источником этих установлений. Неубедительность этой диффузионистской концепции не снимает вопроса о несомненных и далеко идущих сходствах символической классификации и связанных с ней проявлений в социальной структуре ряда стран Африки исторического (нового и новейшего) времени, с одной стороны, и Древнего Египта — с другой. Тонкий анализ египетских представлений, данный в этом плане в ненапечатанной главе книги Золотарева, предвосхитил результаты блестящего исследования Фрэнкфорта [70], согласующегося и с позднейшими выводами трудов ряда египтологов, независимо друг от друга вслед за Зете пришедших к выявлению системы двоичных символических оппозиций в Древнем Египте [71]. Как писал по поводу книги Вельде о Горе и Сете Р. Нидхем, в ней установлена «двоичная классификация, в которой древние египтяне связывали все виды противоположностей с разъединением Гора и Сета: небо/земля, земля/нижний мир, правый/левый, черный/красный, рождение/зачатие, власть/сила, жизнь/

[70] H. Frankfort. Kingship and the Gods. 1948. См. статью «До — во время — после» в настоящем томе.

[71] H. Kees. Der Götterglaube im alien Ägypten. Berlin. 1956. S. 424—431; Он же. Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypten. Berlin. 1956. S. 60—64; S. Morenz. Rechts und Links im Totengericht // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumkunde. Bd. 82. 1957. № 1; G. Thaussing. Über das dualistische Denken in alten Ägypten // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands. Bd. 62. 1969.

правление. Весь мир символически разделен на две части. В некоторых изображениях Гор и Сет объединены в одной фигуре с двумя лицами, представляющей собой образ coincidentia oppositorum. Те этнологи, которые склонны подозревать, что многое ненадежно в известных разборах, проведенных в терминах двоичного противопоставления, или же те, кто принимает факт двоичной классификации, но сомневается в общем ее характере, могут в особенности много почерпнуть из этого анализа» [72]. Следует подчеркнуть, что Гор и Сет, с которыми сопоставлялись оба ряда двоичных оппозиций в Египте, были богами — покровителями близнецов.

Новейшие изыскания подтверждают предложенное более 60 лет назад А. М. Золотаревым истолкование мифа о Горе и Сете как дуалистического близнечного мифа. В своем анализе Золотарев (в духе современных разборов трансформаций целых групп изоморфных мифов) обращал внимание на то, что и предшествующие Сету солнечные боги образуют дуальные пары; в частности, в связи с отмеченной в близнечных ритуалах ндембу оппозицией правый глаз—левый глаз следует особо выделить представление Шу как правого глаза — Солнца, Тефнут как левого глаза — Луны. Шу и Тефнут выступают одновременно как брат и сестра и как супруги, что в развитие уже предлагавшихся сближений символики Солнца и Луны в Египте и западноафриканских царствах можно сблизить с представлениями о близнецах *Mawu* и *Lisa* в Дагомее (ср. также близнецов *Kwatsa* — Солнца и *Yele* — Луна в Камеруне и т. п.). Супружество Шу и Тефнут находит параллель в посмертном инцесте близнецов Осириса и Исиды. Поскольку «каждый фараон, умирая, уподобляется Осирису» [73], в представлении о посмертном браке Осириса с его сестрой-близнецом для относительно позднего периода можно усматривать мифологический аналог инцеста, использовавшегося как средство доведения до предела эндогамии в высшем социальном ранге. Это средство гарантировало законность обладания престолом и имело параллели в Африке как в Древней Монопотане, так и отчасти в инцесте разнополых близнецов, носивших царские имена, у куньямо амбо. Сопоставление с аналогичными явлениями в царстве инков в Древнем Перу, на Гавайях, в Кандийском царстве, Древней Японии и Передней Азии позволяет считать это египетское установление стадиально поздним, хотя истоки мифа об Осирисе и Исиде можно отчасти искать в переосмысленном архетипическом мотиве инцеста разнополых близнецов. Типологически египетский обычай напоминает соправление близнецов — брата и сестры, носившей теофорное имя, в Дагомее, дуальные структуры которой сопоставлялись с древнеегипетскими.

Предложенное еще в XIX в. внимательным наблюдателем определение дагомейской монархии как единства двух начал в одном дословно совпадает с пониманием близнечества у нуэр и описанием основного принципа египетской титулатуры фараона и структуры его власти у Фрэнкфорта. Сам Фрэнкфорт указывал на параллели своему пониманию древнеегипетской социальной структуры в Баганде, но число других африканских параллелей достаточно велико.

---

[72] R. Needham. Рец. на кн.: H. Velde. The Seth, God of confusion // American Anthropologist. Vol. 70. 1968. № 5. P. 988.

[73] М. Э. Матье. Древнеегипетские мифы. М.; Л., 1956. С. 54.

Нельзя не заметить, в частности, что известное у шиллуков шуточное побоище двух половин страны (Северной и Южной), соединяемых священным царем, представляет собой разительный аналог к той интерпретации дуализма Верхнего и Нижнего Египта, которая была дана независимо друг от друга Фрэнкфортом и Золотаревым, ссылавшимся, в частности, на типологически совпадающее с шиллукским ритуальное сражение жрецов, одетых соответственно в одежды Верхнего и Нижнего Египта, в Мемфисе [74]. К таким подробностям шуточного побоища шиллуков, как река, разделяющая между собой две половины, можно привести параллели из близнечного ритуала ндембу.

Из дуальных шуточных побоищ в Западной Африке, структурно сходных с близнечным ритуалом, но связанных с дуальной структурой царской власти, наибольший интерес в том же плане может представить ритуальная борьба между *Uzama* и воинами *Oba* во время обряда (часть ежегодного праздника) в Бенине, где в пантеоне снималась оппозиция *Oba* «царя суши» и *Olokun* «царя вод».

Представляется, что для установления генетических и типологических связей существенной является другая, значительно более конкретная, параллель между близнечными представлениями, связанными с двоичной социальной классификацией, в Древнем Египте и Африке последних столетий. Как предположил именно на основании африканских параллелей (в частности, данных баганда) Фрэнкфорт, с представлением о двойнике — мертвом близнеце (*Ka*) фараона была связана ритуальная роль его плаценты. Если эту гипотезу можно считать достаточно обоснованной с египтологической точки зрения, то эта частная деталь смогла бы доказать связь древнеегипетских представлений о близнецах (сохранявшихся как обычай убийства близнецов у ашанти по отношению к царской семье) с более новыми африканскими, которые Фрэнкфорту и другим египтологам во всем объеме не были известны. У баганда существовала специальная ритуальная должность *kimbugwe*, хранившего пуповину царя, называющуюся Близнецом, которому был посвящен особый храм [75]. Раз в месяц в новолуние *kimbugwe* приносил пуповину «Близнеца» к царю, тот ее осматривал, вынимая из одежды из древесной коры, в которую она была завернута, затем царь возвращал ее *kimbugwe*. После осмотра царем «Близнеца» клали у дверей в лунном свете и натирали маслом. Сходное с этим обычаем заворачивание пуповины в одежду из древесной коры и превращение ее в куклу — эквивалент близнеца отмечено в обряде багешу, у которых мать кормила грудью одновременно ребенка и куклу. У тех же багешу последы близнецов хранили в горшках около дома до времени, пока близнецы не вырастут, тогда как в Акане последы детей царя хоронили под пальмовым деревом на земле, принадлежащей царской семье; плацента рассматривалась как двойник женской ипостаси *kra* — царской силы. Обычай захороне-

[74] Сходство культа царя у шиллуков и египетских представлений предполагал еще Чайлд (Г. Чайлд. Древнейший Восток в свете новых раскопок. М., 1956. С. 31—32), но ему еще остались неизвестны уточнения Зелигмана (S. Seligman. Egypt and Negro Africa. London, 1934). О побоище у шиллуков см.: E. E. Evans-Prichardt. The divine kingship of the Shilluk of Nilotic Sudan. Cambridge, 1948. P. 23—27.

[75] В связи с ритуальной ролью пуповины следует обратить внимание на образ радуги как пуповины близнецов у догонов.

ния последов близнецов известен также у бусога и басабеи, причем у последних последы хоронили на дороге, по которой скот шел в крааль, а по окончании четырехмесячного срока изоляции родителей близнецов козленка, вынутого из чрева принесенной в жертву козы, хоронили на том месте, где до того были захоронены последы (ср. захоронение пуповины близнецов под деревом, где приносятся в жертву куры и овцы, у ачоли). У амбо последы близнецов хоронили в железном горшке в кустарнике. Анализируя обычай бакене, оставлявших последы близнецов в горшках в траве вблизи от возделанной земли (см. выше о сходном обычае у багету), Золотарев обоснованно усматривал в нем «пережиток обычая оставлять близнецов, положенных в горшок, в лесу или болоте». С этим согласуется и принесение в жертву овцы или козы, заменяющее, как это доказывается документально в готтентотской традиции, убийство близнеца и происходящее у ачоли и басабеи на том же месте, где захоронен послед. У нгбанди в Конго мертворожденного близнеца хоронят в таком же ритуальном кувшине («кувшин близнеца-змеи»), что и плаценту [76].

Представление о плаценте как близнеце отражено у ньоро в формуле «четыре ребенка пришли» (*abava baizire bana*), относящейся к рождению двух гетерозиготных близнецов. Плаценты, запечатанные в двух термитниках, остаются у ньоро возле огня внутри дома все дни, пока продолжается «время темноты» после рождения близнецов.

У догонов, где плаценту считали младшим близнецом ребенка [77], ее кладут в горшок и возвращают в водную стихию. В этих обычаях у догонов, где культ близнецов достиг наивысшего развития, отчетливо сохраняется пережиток обрядов, некогда связанных с убийством близнецов. Широкое распространение представления о плаценте (и пуповине) как близнеце в Африке, где можно проследить разные этапы эволюции этого представления в связи с развитием культа от ритуала убийства близнецов к их сакрализации, дополнительно подтверждает гипотезу Фрэнкфорта. В данном случае, как и в ряде других, сопоставление древнеегипетских данных с другими африканскими оказывается полезным как для египтологии, так и для африканистики [78].

---

[76] В Средней Азии отмечены типологические тождественные обычаи захоронения последов у узбеков (В. А. Литвинский. О древности одного среднеазиатского обычая // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. XXX. М., 1958. С. 33; Он же. Курганы и курумы Западной Ферганы. М., 1972. С. 110), что представляется возможным связать с культом умай. Этим словом у некоторых тюркоязычных народов называют душу ребенка примерно от рождения до трех лет, а также и «пуповину ребенка, которую обычно зашивали в маленький мешочек из кожи или материи или подвешивали на шнурке к колыбели младенца, считая, что Умай все время находится с ребенком, пока он в колыбельном возрасте» (Л. И. Потапов. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973. С. 271). Таким образом, для древнетюркской религии можно реконструировать весь комплекс представлений, типологически соответствующих африканским.

[77] Ср. также миф догонов об инцесте Ого и его плаценте, роль плаценты в космогонических западноафриканских мифах и т. п. (M. Griaule et G. Dieterlen. Le renard pâle. T. 1. Paris, 1965. P. 384).

[78] Автор считает долгом выразить признательность своему учителю бамилеке А. Зумафо, впервые обратившему внимание автора на роль культа близнецов в Камеруне, а также

Литература

1. *Брайант А. Т.* Зулусский народ до прихода европейцев. М., 1953.

2. *Виноградов В. А.* О названиях близнецов в языках Африки. [Рукопись]. М., 1971. (Сектор африканских языков Института языкознания АН СССР).

3. *Долгопольский А. Б.* Сравнительно-историческая фонетика кушитских языков. М., 1973.

4. *Дэвидсон Б.* Африканцы. Введение в историю культуры. М., 1975.

5. *Иванов В. В.* Об одном семантическом архаизме у бамилеке // Языки Африки. М., 1966.

6. *Иванов В. В.* Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки. 1969. № 5.

7. *Иванов В. В.* Бинарные структуры в семиотических системах // Системные исследования. Ежегодник. 1972. М., 1972.

8. *Кочакова И. Б.* Города-государства йорубов. М., 1968.

9. *Крейнович Е. А.* Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.

10. *Матье М. Э.* Из истории семьи и рода в Древнем Египте // Вестник древней истории. 1954. № 3.

11. *Ольдерогге Д. А.* Язык хауса. Л., 1954.

12. *Тернер У.* Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ритуала ндембу) // Семиотика и искусствометрия. М., 1972.

13. *Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества. Т. II. М., 1959.

14. *Фадеев Л. А.* Мономотама. Древняя африканская цивилизация в междуречье Замбези-Лимпопо // Африканский этнографический сборник. IV. М.; Л., 1962.

15. *Ade Ajaji A. and Smith R.* Yoruba warfare in the nineteenth century. Cambridge, 1971.

16. *Adridge T. J.* The Sherbro and its hinterland. London, 1901.

17. *Akindele A., Aguessy C.* Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto Novo // Mémoire de l'Institute Français d'Afrique. Dakar, 1953.

18. *Albert R. P.* Au Cameroun français. Bandjoun. Montréal, 1943.

19. *Alexandre P.* Langage tambouriné: une écriture sonore // Semiotika. Vol. I. 1969. № 3.

20. *Andersson E.* La notion du dieu chez quelques tribus Congo-Camerounaises // Journal of religion in Afric. Vol. 2. 1969, fasc. 2.

21. *Ankermann B.* Ostafrika. Das Eigeborenenrecht. Sitten und Gewohnheitsrechte des eingeborenen… Stuttgart, 1929.

22. *Basden G. T.* Niger Ibos. London, 1938 (2 ed. — 1966).

23. *Basden G. T.* Among the Ibos of Niger. London, 1966.

24. *Baumann H.* Schöpfung und Urzeit der Mensdien im Mythus der afrikanischer Völker. Berlin, 1936.

25. *Baumann H.* Das doppelte Geschlecht. Berlin, 1955.

26. *Beattie J. H.* Twin ceremonies in Banyoro // Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. 92. 1962. № 1.

27. *Beattie J.* The Nyoro state. Oxford, 1971.

28. *Beidelman T. O.* Rigt and left hand among the Kaguru: a Note on Symbolic classification // Africa. Vol. 31. 1961. № 3.

29. *Beidelman T. O.* Kaguru omens // Anthropological Quarterly. XXXVI. 1963. № 2.

30. *Beidelman T. O.* Pig (Guluwe): an essay on Ngulu sexual symbolism and ceremony // Southwestern Journal of Anthropology. Vol. XX. 1964. № 4.

31. *Beidelman T. O.* Swazi Royal Ritual // Africa. Vol. 36. 1966.

В. А. Виноградову, Б. А. Долгопольскому и Д. А. Ольдерогге за критические замечания и советы.

32. *Beidelman T. O.* The matrilineal peoples of Eastern Tanzania. London, 1967.

33. *Beidelman T. O.* Ukaguru: the local level // Contemporary change in traditional societies. Vol. 1. Introduction and African tribes. Pt. II / ed. by J. H. Steward. Urhana—Chicago—London, 1967.

34. *Beidelman T. O.* The Kaguru. A matrilineal people of East Africa. New York, 1971.

35. *Beidelman T. O.* The Kaguru house // Anthropos. Bd. 67. 1972.

36. *Beidelman T. O.* Dual symbolic classification among the Kaguru // Right and Left. Chicago, 1973.

37. *Beidelman T. O.* The bird motif in Kaguru folklore. Ten texts (Tanzania) // Anthropos. 69. 1974. № 1/2.

38. *Beidelman T. O.* Ambiguous animals: two theriomorphic metaphors in Kaguru folklore // Africa. Vol. 45. 1975. № 2.

39. *Bradbury R. E.* The Kingdom of Benin // West African kingodoms in the nineteenth century. Oxford, 1967.

40. *Budge E. W.* Osiris and the Egyptian resurrection. Vol. 11. London, 1911.

41. *Burns A.* History of Nigeria. London, 1972.

42. *Busse J.* Die Zwillingsgeburt bei den Nyakyusa // Zeitschrift für Ethnologie. 73. Jahrgang, 1942.

43. *Busse J.* Aus dem Leben von Asyukile Malanyo // Zeitschrift für Eingeborenen Sprachen. Bd. XXXV. 1950.

44. *Carreia A.* O infanticído ritual em Africa // Boletim cultural da Guinó Portuguesa. 36. 1971. № 101, 102.

45. *Cassieror E.* Philosophie der symbolischen Formen. T. 2. Das mythische Denken. Berlin, 1925.

46. *Chappel T. J. H.* The Yoruha cult of twins in historical perspective // Africa. Vol. XLIV. 1974. № 3.

47. *Chilver E. M. and Kaberry P. M.* The kingdom of Kom in West Cameroun // West-african kingdom in the nineteenth century. Oxford, 1967.

48. *Colson E.* Marriage and the family among the Plateu Tonga. London, 1958.

49. *Cory H.* Religious beliefs and practices of the Sukuma/Nyamwesi tribal troups // Tanganyika Notes and Records. 1960. № 54.

50. *Dampieire E. de.* Un ancien royaume Bandia du Haut Oubangui. Paris, 1967.

51. *Delarozière P.* Les institutions politiques et sociales des populations dites bamiléke. Paris, 1950.

52. *Dennett R. E.* At the back of the black man's mind. London, 1906.

53. *Dennett R. E.* Nigerian studies or the religious and political system of the Yorubo. London, 1968 (1 ed. — 1910).

54. *Dieterlen G.* Les âmes des dogons (Université de Paris, Travaux et mémoires de l'Institut d'éthnologie). Paris, 1941.

55. *Dieterlen G.* Les correspondences cosmobiologiques chez les Sudanais // Journal de psychologie normale et pathologique. 43ᵉ année. 1950. № 3.

56. *Dieterlen G.* Classification des végétaux chez les Dogons // Journal de la Société des africanistes. T. XXII. 1952.

57. *Dorman S. S.* Some beliefs and ceremonies connected with the birth and death of twins among the South African natives // South African Journal of science. Vol. 29. 1932.

58. *Douglas M.* Purity and danger. New York, 1966.

59. *Eliade M.* Méphistopheles et l'Androgyne. Paris, 1962.

60. *Etienne P.* L'individu et le temps chez les Baoulé // Cahiers d'études africaines. 52. 1973. Vol. XIII. 4ᵉ Cahier.

61. *Evans-Pritchard E. E.* Some notes on Zande sex habits // American Anthropologist. Vol. 75. 1973. № 1.

62. *Firth R.* Twins, birds and vegetables: problems of identification in primitive thought // Man. Vol. 1. 1966.
63. *Forde D.* The Yoruba-speaking peoples of South-Western Nigeria. London, 1951.
64. *Forde D.* ed. Efik traders of old Calabar. London, 1956.
65. *Frobenious L.* Und Afrika sprach. Bd. 1. Auf den Trümmern des klassischen Atlantis. Berlin, 1912.
66. *Füllerborn F.* Nyassa- und Rovumagebiet. Berlin, 1906.
67. *Gabus J.* L'art negre. Recherches des ses fonctions et dimensions. Neufchatel, 1967.
68. *Gluckman M.* The ideas in Barotse jurisprudence. New Haven—London, 1965.
69. *Gluckman M.* The Judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia. Manchester, 1967.
70. *Griaule M.* Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemmêli. Paris, 1948 (английский перевод: *Griaule M.* Conversations with Ogotemmêli. Oxford University Press, 1965).
71. *Herskovits M.* Dahomey. An ancient West African kingdom. Vol. I—II. New York, 1938.
72. *Holý L.* Social stratification in Ruanda // Social stratification in Tribal Africa. Praha, 1968.
73. *Hurault J.* La structure sociale des bamiléké. Paris-La-Haguc, 1962.
74. *Hurault J.* Essai de synthèse du système social des Bamiléke // Africa. Vol. XL. 1970. № 1.
75. *Ivanov V.* La semiotica delle opposizioni mitologiche di vari popoli // Ricerche semiotiche. Nuove tendenze dell szienze umane nell' URSS. Torino, 1973.
76. *Ivanov V.* On binary relations in linguistic and other semiotic and social systems // Logic, language and probability. Dordrecht—Boston, 1973.
77. *Ivanov V.* On antisymmetrical and asymmetrical relations in natural languages and other semiotic systems // Linguistica. 1974. № 119.
78. *Jeffreys M.* Dual organization in Africa // African studies. V. 1946. № 2, 5.
79. *Jeffreys M. D.* Traditional sources prior to 1890 for the Grassfield Bali of Northwestern Cameroun // Afrika und Übersee. Bd. 46. 1963. H. 3, 4.
80. *Jensen A. E.* Die mythische Vorstellung vom halben Menschen // Paideuma. Bd. 5. 1950.
81. *Junod H.* The Life of a South African Tribe. Vol. II. Neuchatel, 1912.
82. *Kaufmann H.* Die Auin. Ein Beitrag zu Buschmannforschung // Mitt. a. d. Deutsch. Schutzgeb. Bd. 23. 1910.
83. *Kautanen M.* Die Ondonge. Rechtsverhaltnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien. Berlin, 1903.
84. *Kilson M.* Taxonomy and form in Gã religion // Journal of religion in Africa. Vol. III. 1970. fase. 1.
85. *Kilson M.* Ambivalence and power: medium in Gã traditional religion // Journal of religion in Africa. Vol. IV. 1972. fasc. 3.
86. *Kriege E.* The social system in the Zulus. London—New-York, 1936.
87. *Kwayeb Enock Katté.* Les institutions de droit public du pays Bemiléké (Cameroun). Evolution et régime actuel. Paris, 1960.
88. *Kyerematon A.* The royal stools of Ashanti // Africa. Vol. XXXIX. 1969. № 1.
89. *Lagercrantz S.* Zur Vebreitung der Monorchie // Zeitschrift für Ethnologie. Vd. 70. H. 3/5. Berlin, 1939.
90. *Le Coeur M. et Barouin C.* Rites de la Naissance et de l'imposition du nom chez les azza du Manga (République du Niger) // Africa. Vol. XLIV. 1974. № 4.
91. *Leis P.* The Nonfunctional attributes of twin infanticide in the Niger Delta // Anthropological Quarterly. Vol. 38. 1965. № 3.
92. *Lucas J. O.* The religion of the Yorubas. London, 1948.
93. *Macgaffey W.* Comparative analysis of Central African religions // Africa. Vol. 42. 1972. № 1.
94. *Me Teal G.* Ethnography and condition of South Africa before a. d. 1505. London, 1919.
95. *Me Vicar T.* Wanguru religion // Primitive man. Vol. 14. 1941.

96. *Mahieu W. de.* Cosmologie et structuration de l'espace chez les Komo // Africa. Vol. 45. 1975. № 2.

97. *Melzian H.* Zum Festkalender von Benin // Afrikanistische Studien. Berlin. 1955.

98. *Merker M.* Die Masai. Berlin, 1910.

99. *Middleton J.* The Lugbaru of Uganda. New York, 1965.

100. *Miller J.* Priority of the left // Man. N. S. Vol. 7. 1972. № 4.

101. *Milner G.* Siamese twins, birds, and the double helix // Man. N. S. Vol. 4. 1969. № 1.

102. *Milner G.* Siamese twins and Samoan tatoos // Man. N. S. Vol. 8. 1973. № 1.

103. *Molet L.* Aspects de l'organisalion du monde des Ngbandi (Afric central) // Journal de la Société des africanistes. T. XCI. 1971. fasc. 1.

104. *Monod Th.* A propos des jarres-cercueil de l'Afrique occidentale // Afrikanistische Studien. Berlin, 1955.

105. *Morton-Williams P.* The Yoruba Ogboni cults in Oyo // Africa. Vol. 30. 1960. № 4.

106. *Morton-Williams P.* The Yoruba kingdom of Oyo // West African kingdom in the nineteenth century. Oxford, 1967.

107. *Neuhoff H. O.* Gabun, 1967.

108. *Palau Marti M.* Essai sur la notion de roi chez les yoruba et les aja-fon. Paris, 1960.

109. *Palau Marti M.* Le roi-dieu au Benin. Paris, 1964.

110. *Pâques V.* L'arbre cosmique dans la pensée poplulaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest african. Paris, 1964.

111. *Perry C.* The children of Sun. London, 1923.

112. *Pouillon J.* La structure du pouvoir chez les Hadjerai (Tchad) // L'Homme. Vol. 4. 1964. № 4.

113. *Pouillon J.* L'hôte disparu et les tiers incommodes // Echange et communications. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60-ème anniversaire. Paris—The Hague, 1970.

114. *Rattray R. S.* Ashanti. Oxford, 1923.

115. *Rattray R. S.* Ashanti. Law and consitution. London, 1956.

116. *Rehse H.* Kiziba. Stuttgart, 1910.

117. *Rigby P.* Dual symholic classification among the Gogo of Central Tanzania // Africa. Vol. XXXVI. 1966. № 1.

118. *Rigby P.* Joking relationships, kin categories and clanchip among the Gogo // Africa. Vol. XXXVIII. 1968. № 2.

119. *Ringwald W.* Züge aus dem sozialen Leben in Asante (Goldküst) // Afrikanistische Studien. Berlin, 1955.

120. *Roscoe J.* Brief notes on the Bakene // Man. London, IX. 1909.

121. *Roscoe J.* The Baganda. London, 1911.

122. *Roscoe J.* The Soul of Central Africa. A general account of Mackie ethnographic expedition. New York, 1922 (2 ed. — 1969).

123. *Roscoe J.* The Banyankole. Cambridge, 1923 (2 ed. — 1968).

124. *Schapera I.* The Khoisan peoples of South Africa. Bushman and Hottentots. London, 1930.

125. *Schapera I.* The Bantu-speaking tribes of South Africa. London, 1966.

126. *Skinner E. P.* Christianity and Islam among the Mossi // American Anthropologist. Vol. 60 (6). 1950.

127. *Spieth I.* Die Religion der Eweer in Süd-Togo. Leipzig, 1911.

128. *Stoll R. P. A.* La tonétique des langues bantu et sémi-bantu du Camcroun. Paris, 1955.

129. *Szabó A.* Der halbe Mensch und der biblische Sündenfall // Paideuma. Bd. 2. 1941.

130. *Tardits C.* Contribution à l'étude des population bamiléke de l'Ouest Cameroun. Paris, 1960.

131. *Temple O. and C. L.* Notes on the tribes, provinces states and emirates of Northern Nigeria. Lagos, 1922.

132. *Tessmann G.* Die Pangwe. Bd. 2. Berlin, 1913.

133. *Thiel J. F.* Die übermenschliche Wesen bei den Yansi // Anthropos. Bd. 67. 1972. № 5/6.

134. *Turner V. W.* The forest of symbols. New York, 1967.

135. *Turner V. W.* The drums of affliction. A study of religious processes among the Ndembu of Zambia. Oxford, 1968.

136. *Vajda L.* рец. па кн.: *Himmelhaher H. und U.* Die Dan. // Afrika und Übersee. Bd. 45. 1962. H. 4.

137. *Van Gennep A.* Rites de passage. Paris, 1909.

138. *Velde H. te.* Seth god of confusion: a study of his role in Egyptian mythology and religion. Leiden, 1967.

139. *Wagner G.* The Abaluyia of Kavirondo // African world. London, 1963 (1 ed. — 1959).

140. *Ward D.* The Divine Twins. An Indo-european myth in Germanic tradition (University of California. Folklor studies. 19). Berkeley and Los Angeles, 1968.

141. *Westermann D.* Die Glidyi — Ewe in Togo (Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Universität Berlin, Beiband zum Jahrgang XXXVIII). Berlin, 1935.

142. *Westermann D.* So, der Gewittergott der Ewe // Zeitschrift für Ethnologie. Bd. 70. H. 3/5. Berlin, 1939.

143. *Westermann D.* Wörterbuch der Ewe-Sprache. Berlin, 1954.

144. *Wieschhoff H. A.* Concept of right and left in African cultures // Journal of the American Oriental Society. Vol. 58. 1938. № 1.

145. *Wildung D.* Göttlichkeitsstufen des Pharao // Orientalistische Literaturzeitung. LXVIII. 1973. № 11/12.

146. *Wilson M.* Rituals of kingship among the Nyakyusa. London, 1957.

147. *Wilson M.* Divine kings and the 'breath of man'. Cambridge, 1959.

148. *Wilson M.* The Nguni people // The Oxford history of South Africa. I. South Africa to 1870. Oxford, 1969.

149. *Winter E. H.* Bwamba: a sructural-functional analvsis of a patrilinear society. Cambridge, 1956.

150. *Zahan D.* Pour une histoire des Mossi du Yatenga // L'Homme. I. 1961. № 2.

151. *Zahan D.* Note sur la gémelleité et les jumeaux en Afrique Noire // Bulletin de la Faculté de Lettres de Strasbourg. 42e année. 1964. № 6.

152. *Zahan D.* The Mossi kingdoms // West African kingdoms in the nineteenth century. Oxford, 1967 *.

* Впервые статья о «Близнечном культе... в Африке» напечатана в: Africana: Африканский этнографический сб. 1978. XI. Л.: Наука, 1978. С. 214—246.


II

ЕВРАЗИЙСКИЕ ЭПИЧЕСКИЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ *

1. Bogatyr

Богатырский сказочный и повествовательный эпос у иранских, тюркских, монгольских и других народов Средней Азии и Кавказа имеет общие черты со славянским, что было показано В. В. Стасовым, Г. Н. Потаниным, Вс. Ф. Миллером, В. М. Жирмунским [1]. Последний, в частности, обосновал заключение о сходстве или почти полном совпадении во всех этих традициях чудесных событий в биографии эпического героя. Для утверждения генетических связей существенна уникальность евразийского эпоса: как заметил Боас [2], он не имеет прямых аналогий в фольклоре Нового Света.

Эти фольклорные связи отражены и в названии «богатыря», которое в качестве миграционного культурного термина переходило из одной семьи языков Евразии в другую. Оно представляет собой либо — в подавляющем большинстве языков Центральной Евразии — сложное слово, первой частью которого было существительное, восходящее через тюркский к иранскому названию «бога, господина» **bag/ya-* < индо-иран. **bhagh-a-* 'доля, даруемая богами', либо (в немногих языках, в частности в одном из вымерших енисейских) само это существительное вне сложения, бактрийское ВАГО 'бог, господин' [3]. В согдийском языке соответствующее этому первому слову сложения существительное *βγ* = [bag], звательн. *βγ'* = [bag] и в авестийском [4], используется и в значении 'господин' [5]. В этом смысле оно часто встречается в качестве вежливого обращения, например в «Вессантара-джатаке» в прямой речи к царю (198—200, 226), к принцу (949, 951, 956, 958, 1067, 1071), ко льву (1056—1057) [6], к адресатам в мугских письмах [7] и в титулах, например во многих случаях в

---

* Впервые статья напечатана в сб.: Евразийское пространство: Звук, слово, образ. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 13—53.

[1] [Жирмунский 1962: 93—114; 1979: 22—35 (с обзором предшеств. лит.)].

[2] [Boas 1940: 496].

[3] [Лившиц 1976: 167].

[4] [Bartholomae 1979: 921].

[5] Отмечено уже в первой согдийской грамматике [Gauthiot 1914—1923, 16 (§ 18), 58 (§ 65); Benveniste 1929: 73, 213 (§ 57); 1946: 107].

[6] [Benveniste 1946: 16, 59, 60, 64—66].

[7] [Лившиц 1962: 196].

согдийской Бугутской надписи [8]. С этим согдийским употреблением соотносится заимствованное др.-тюрк. *baγa* как титул и как часть сложной цепи титулов, в частности у Тоньюкука в его рунической надписи, 6 [9]. В слове, происходящем из этого тюркского источника, значение 'богатырь' обнаруживается в записанном в середине XIX в. тюркском заимствовании [10] *baha* 'герой, богатырь, сильный' в вымершем енисейском коттском [11]. Уже Кастрен, которому мы обязаны этими сведениями, сопоставил коттское слово с равнозначным хакасск. *behei* [12]. В последнем скорее всего может отражаться исходная тюркская форма (в конечном счете из согдийского), хотя слово могло бы быть и позднейшим вторичным заимствованием из енисейского в тюркский. По своему значению, по-видимому, оно происходит из миграционного названия «богатыря», но в нем отсутствует вторая его часть, а смысл соответствует всему сложению в остальных языках, где есть это сложное слово.

В них для второй части словосложения исходным можно было бы считать общеиндоевропейское название «мужа, носителя силы, мужественности». В южноанатолийском и греческо-армянском диалектном ареале слово выступает с протетическим *a-* (лув. *annar-* [13] : *annari-* 'могущество, мужественность', *annarummi-* 'могучий, мужественный', др.-греч. *ἀνήρ*, арм. *ayr* 'мужчина'), которому в северноанатолийском соответствует *i-* в *innar-*: хет. *innar-aw-atar* 'сила, мощь, мужественность', *innar-aw-ant-* 'сильный, мощный, могучий, наделенный половой силой'. В других индоевропейских диалектах начальный гласный (по-видимому, из сочетания ларингального с последующим редуцированным гласным, т. е. *ə) исчезает: др.-инд. *nar-*; авест. *nar*; алб. *njer* 'мужчина'. Произведенная от этого слова основа на *-*t-* (словосложение в др.-инд. *sū-nṛ-t-ā* 'жизненная сила' [с долгим *ū* в начальном слоге, вызванным исчезнувшим ларингальным в начале корня] = др.-ирл. *so-nir-t* 'сильный'; *ner-t* 'мужество; войско'; вост.-иранск. хотано-сакск. *Nadaun* < **nṛ-t-ā-van*; лит. *nér-tėti* 'сердить', др.-прусск. *ner-t-ien* 'гнев') известна также и в фольклорном и мифологическом употреблении как имя осетинских эпических героев *нартов*, распространившееся по всему Кавказу [14], и древнегерманских богов: др.-исл. *Njordr*, ср. имя др.-герм. богини *Nerthus*. По предположению Бейли, принятому Винтером [15], другое иранское сло-

[8] [Kljaštornyj, Livšic 1972: 80, 85—87].

[9] [Малов 1951: 56, 61, 65, 367; Наделяев, Насилов, Тенишев, Щербак 1969: 77 (указано соответствие в согд. *βγ*)].

[10] О тюркских заимствованиях в коттском см. [Тимонина 1978; 1979; Вернер 1990: 275, 278—279].

[11] [Castrén 1858: 223, 241; Вернер 1990: 287].

[12] [Castrén 1858: 223; 1857].

[13] Представляется, что эта же южноанатолийская основа содержится и в до сих пор до конца не разъясненном древнем (имперского периода) иероглифич. лув. *anar-as(u)ha-ti* 'в силе', хотя (суффиксальное? ср. суффикс *-sha-*?) происхождение второй части слова остается неясным.

[14] О сравнительном изучении этого эпоса см. [Абаев 1957; Мелетинский 1957; 1998: 28—29, 211, 351—355; Дюмезиль 1977; Инал-Ипа 1977].

[15] [Bailey 1975: 35; Winter 1984: 41]. Слабой стороной данного объяснения представляется метатеза, см. о путях развития группы *-*rt-* в иранских диалектах: [Оранский 1979:

во заимствовано в тохарский; но возможно, осет. *nart* 'эпический герой, один из 100 братьев-нартов', при метатезе группы **rt* > *-tr-* и изменении начального слогового **n̥* > *a* могла образоваться незасвидетельствованная иранская основа **atr-* из иранск. **n̥/n(a)rt-* [16]. Подобной трансформацией исходной формы можно было бы объяснить (при допущении в нем иранского заимствования или же слова неизвестного индоевропейского языка с соответствующими звуковыми изменениями) тохар. А *atär/aträ* 'герой, богатырь' (например, о Раме: 11 a 1—2 [17]), сложное слово *atra-tampe* 'обладающий богатырской силой', притяж. *atr-aśśi-*, прилагат. *atr-oñci-* 'богатырский' [18]; В *etre* 'герой, богатырь', *etre*$_u$*(/au)ñña maiyya* 'обладающий богатырской силой'. В сочетании с предшествующим заимствованным словом, по форме и семантике напоминающим согдийское и древнетюркское продолжение иранского **bag/γ-a-* 'бог, господин', тохарское слово (в одном из центральноазиатских языков, где имелись оба эти компонента) образовало словосложение с первоначальным значением 'господин, герой', которое распространилось по разным «степным» евразийским языкам (в частности, монгольским) в своей тюркизованной форме [19]: *baγ-atur* (> др.-тюрк. *batur* 'герой, богатырь' [20], откуда самодийск. *madtir* [21]), *baγ-adиr* (совпадающее по форме перс. *bahādur* вопреки мнению ряда исследователей скорее является само вторичным заимствованием, а не его источником, ср. также тождественное *bahodur* из таджикского в ягнобском, аналогичную форму в пашту и т. п.). Уже в качестве евразийского миграционного термина слово было снова заимствовано в восточноиранский осетинский (скифский): в форме *(Os-)baeγatyr* оно известно из грузинской хроники *Kartlis Cxovreba*, в Зеленчукской надписи на древнеосетинском языке произведенное от слова имя встречается в форме Παχαϑαρ [22] (с оглушением звонких, типологически близким к тохарскому), а в нартовском эпосе употребляется сход-

186, п. 10]. Вероятен поиск третьего неизвестного (неиранского индо-иранского и нетохарского) языка, где эта метатеза могла произойти. Предложенные альтернативные этимологии тохарского слова, в частности та, которая допускает связь с тохар. А *ātāl* 'мужчина' < **H₃ot-r/lo-* [Adams 1999: 81], семантически хуже обоснованы (в них нет таких фольклорных соответствий, как имя нартов), но в качестве параллели можно бы привести иероглиф. лув. *atri* 'форма, фигура, образ, душа', ликийск. *atra-* 'личность', однако этимология и древний фонетический облик этого южноанатолийского термина остаются неясными [Ivanov 2001: 164, п. 8].

[16] Если милийск. (ликийск. B) *natri* 'герой, богатырь' (значение по Мериджи, см. о возможном переводе милийского текста [Carruba 1977: 83, п. 14], с другой этимологией: др.-инд. *netar-* 'предводитель') и ликийск. *Natr-*, употребляющееся в трилингве как эквивалент имени Аполлона, заимствованы из иранского, в них мог сохраниться след этой реконструированной формы.

[17] Изд. [Sieg, Siegling 1921].

[18] Sieg, Siegling, Schulze 1931: 22, 50, 115, 184, 228—229, 231, 485.

[19] Последнее предположение представляется верным независимо от происхождения тохарского названия «богатыря»: какую бы этимологию этого последнего ни принимать, дальнейшее распространение иранско-тохарского словосложения в тюркизованной форме не подлежит сомнению.

[20] [Наделяев, Носилов, Тенишев, Щербак 1969: 77, 89].

[21] [Castrén 1855: 173, 233].

[22] [Абаев 1949: 262 и сл.].

ное с тюркским имя непобедимого героя *Bat(y)r-az* (с последним элементом, соответствующим первой части сочетания в грузинской хронике), тогда как еще раз метатезированную форму *qaebatyr* сохранил иронский диалект осетинского[23]. Средневековая восточно-иранская форма типа раннеосетинской близка к заимствованным восточно- — и более поздним — западнославянским и могла (равно как ее тюркский или монгольский прообраз) послужить источником русск. *богатырь*, украинск. *богатир*, чешск. *bahatýr*[24], польск. *bohatyr*, *bohater*, др.-польск. *bohaterz* 'могучий воин, эпический герой'. Это языковое соответствие подтверждает общее происхождение давно замеченных аналогичных жанровых черт (в том числе и относящихся к герою песни — богатырю) восточнославянского эпоса (русских былин) и сходных фольклорных композиций тюркских и монгольских сказителей, с одной стороны, осетинского нартовского эпоса и его кавказских ответвлений — с другой.

2. Огонь и Солнце, Солнечная лучезарность

Русский сказочный *Царь-Огонь*, который может спалить целое стадо скота[25], по своему имени соответствует тому активному индоевропейскому названию огня одушевленного рода, к которому восходит лит. *ugnis*, лат. *ignis* (в том числе и в сочетании *sacer ignis* 'священный огонь'), др.-инд. *Agni-* 'Бог огня'[26]. Носители месопотамского арийского диалекта сделали слово известным и на древнем Ближнем Востоке, где им обозначается Огонь как опасное божество: хеттская формула *ᴰA-ak-ni-iš ka-ra-a-pi* 'Бог Агни съест = убьет'[27] соответствует аккад-

[23] [Абаев 1949: 85; 1958, I: 245—246; 1973, II: 231, 278].

[24] При всем остроумии попытки вывести вторую часть чешского слова из названия «отца» (греч. πατήρ) [Knobloch 1991/1994], от нее приходится отказаться. Западнославянские слова заимствованы из восточнославянского: чешское из русского, польского из украинского.

[25] [Иванов, Топоров 1974: 39, 177].

[26] Слово может иметь и евразийскую (в смысле Гринберга) ностратическую параллель в эскимосско-алеутском названии огня, но — в отличие от индоевропейского — это последнее обнаруживает след номинализации при сохранении глагола, от которого оно образовано (алеут. *Kignax'*, эским. *ingneq* 'огонь': *iki-pa* 'он зажигает', ностpат. **Henka-* 'жечь' [Thalbitzer 1945: 71—72; Иванов 2000а: 12, и. 3.11]). Гипотеза Мейе, по которой индоевропейское активное название огня противопоставляется пассивному имени среднего рода на *-r*, может быть уточнена в свете данных таких древних языков, где, как в хеттском, это пассивное слово становится основным обозначением огня, в том числе и обожествляемого. Но при этом сохраняются архаичные сочетания типа хет. *ḫašši paḫḫur paḫš-* 'в очаге огонь храните', из которых видно, что огонь этого рода не добывался заново, а поддерживался в очаге [Иванов 1962] или переносился [Kellerman 1987: 217—219, 225]. Название «очага» принадлежит к числу архаических индоевропейских терминов, сохранившихся в северно- и южноанатолийском (хет. *ḫašša-*, лид. *aśa*, лув. *ḫašša-niti*, ликийск. *aha-*) и италийском (лат. *ara-*, оскск. *aasa-*). Очаг в хеттской традиции сам обожествлялся. Основа имени огня среднего рода на *-r* была пассивной, но форма «активизированного рода» от гетероклитической основы на *-n- paḫḫu-en-ant-* играла роль (квази)эргатива в переводе с хурритского в билингве.

[27] [Riemschneider 1970: 42—48].

ской, где со сходным глаголом *ikkal*[28] в качестве субъектов (первых актантов) сочетаются имена божеств ^{D}*Nergal* или ^{D}*Erra*. У индо-иранцев в древности культ огня стал важнейшей частью всей системы обрядов и поверий, как это показал Хертель в серии своих публикаций 1920-х и 1930-х годов[29]. Общий источник древнеиндийских и иранских обрядов почитания огня виден в таких случаях, как авестийское божество *Nairyō.saŋha-* (включавшееся также и в список названий огня; эта иранская основа позднее использовалась в обозначениях Вестника Света в манихейских гностических текстах), родственное др.-инд. *Nárāśr̥ṅgā-*[30].

Но в иранской традиции особое развитие раннего индо-иранского (общеарийского) наследия привело к становлению нескольких специфических понятий и соответствующих им терминов. В результате возникло целое учение об огне, ставшее важной частью иранской религии. Древнее индоевропейское и индоиранское название активного огня было заменено новым словом *ātar*, вошедшим во все иранские языки. Оно, вероятно, произведено от индоевропейского корня, отраженного в хет. (*ḫ*)*ay-* 'быть горячим, теплым', др.-греч. *αἴϑω*, др.-ирл. *aed* 'огонь' и, возможно, гомер. греч. *αἰϑήρ* 'верхняя лучезарная часть атмосферы', др.-македонск. *αδη-ουρανός* (Гес.) < и.-е. **Hai-dh-er*, которое могло быть параллельной формой к лат. *ater* 'черный' и к иранскому слову.

Авест. *ātar* обозначало преимущественно священный и обожествляемый огонь: бог *Ātar* был сыном главного бога Ахура Мазды. Древнее архаичное обрядовое значение в сочетании с названием Солнца было сохранено в осетинском фольклоре в словосложении *Aert-xur-on* «божество, которое может насылать накожные болезни, но в других случаях благоприятное; новогодний пирог, испекаемый в честь этого божества и съедаемый членами семьи, но не чужаками»[31] и в староосетинском имени божества (в молитве, записанной в XIX в.) *Xur-at-xuron* < **Xur-art-xur-on* 'Огонь, сотоварищ Огня' (Солнечный огонь, сын Солнца, по Дюмезилю); те же самые восточноиранские основы в обратном порядке обнаруживаются в согдийск. *γwr'rδ* [= *xor-arθ*] 'Солнечный огонь'; ср. также возможное древнее скифское словосложение *ψευ/υ/δαρταχη* < *fsand-* 'священный' + **art* 'огонь'[32]. Классификация разных видов огня играла существенную роль в зороастрийских текстах и во всяком случае в одном из вариантов (касавшемся локальных видов огня) могла быть связана с социальными различиями рангов. Название ранга жрецов *athar-van*, вероятно, было заимствовано в санскрит, что указывает на значимость иранской инновации. Лежащее в основе этого производного слово, ставшее главным обозначением огня, получило широкое распространение за пределами иранского[33], что позволяет поставить вопрос о том, в какой мере воз-

[28] Аккадский глагол может означать уничтожение огнем или Богом Огня [von Soden 1985: 26 (6a)].

[29] Hertel 1925; 1927; 1929; 1931; Boyge 1968; Kramers 1954]. В 1956 г. В. И. Абаев дал мне прочесть в корректуре неопубликованный второй том своей книги об осетинском языке и фольклоре [(Абаев 1949, II], где содержалась статья, развивавшая идеи Хертеля.

[30] [Bartholomae 1979: 1054].

[31] [Абаев 1949, I: 70, 232; 1958, I: 182].

[32] [Абаев 1949, I: 158, 182].

[33] См. о возможном его заимствовании в хурритском: [Ivanov 1999], там же литература о других заимствованиях (в балкано-славянском ареале).

действие иранской религии и, в частности, иранского огнепоклонничества способствовало иранизации словаря целого ряда индоевропейских и некоторых неиндоевропейских языков.

Как видно уже из приведенных восточноиранских (скифско-согдийских) словосложений, с культом огня самым тесным образом было связано почитание Солнца, разные виды обожествления которого отражены в названиях светила и в характере главного мифологического персонажа, с ним отождествляемого. Земной огонь противопоставлялся небесному (в частности, Солнцу); их различие сказывалось и в символическом противопоставлении круглых и прямоугольных алтарей, изученных в разных индоевропейских традициях Дюмезилем и Вернаном. Восходящее к общеиндоевропейскому индо-иранское название Солнца, сохраняемое в цитированных осетинской и согдийской формулах, а также в некоторых других восточно-иранских языках— хорезмийском [(')*x*(*y*)*r*, *xyr*, *'xr*, *'xyr*] и пашту (**nhwar* > *nwar* / *nmar* / *lmar*), — известно в месопотамском арийском (откуда *Sur-ya-* было заимствовано в касситский язык), индо-арийском и нуристанских языках. В авестийском образованное от этого корня гетероклитическое имя существительное *xva-r* сохранило архаический индоевропейский тип склонения, для этого диалекта уникальный.

В согдийской буддийской традиции Солнце как божество именуется сочетанием, включающим в качестве первой части это древнее название: *γwyr βγ*(*y*) 'Солнце-Бог' [34], что по значению аналогично употреблявшемуся (во всех контекстах) выражению *kom-ñkät* в тохарских А буддийских текстах, где параллельно Луна обозначена как *mäñ-ñkät* 'Месяц-бог' (согд. *βγ m'γ*). Оба эти титула светил сочетаются вместе в стихотворной части текста тохарской А версии «Пуньяванта-джатаки» (А 17 b 1—2) [35]:

Pñintu-yo kom-ñkät mañ-[*ñ*]*kät yuk-nä-s eprer-am*
'Добродетелями Солнце в небе Месяц побеждает'.

Хотя эта джатака представляет собой тохарское переложение индийского буддийского повествования, известного также и в китайском переводе, в ее стихотворных местах могли отразиться и оригинальные тохарские стилистические особенности. В частности, в титулах Солнца и Луны как божеств могли сказаться и добуддийские представления [36] (их могли иметь и восточные иранцы, чем можно бы объяснить сходство с согдийским, хотя здесь более вероятно позднейшее распространение титулов уже в буддийский период). Мифологический сюжет с противопоставлением Солнца и Луны отражен в фольклоре восточных балтов и

[34] [Benveniste 1946: 2, 3, 83 (строки 7, 40, 1446)]. Но в этом же тексте «Вессантара-джатаки» (строки 363, 1107, 1262) в других контекстах (где говорится, например, о солнечном загаре) Солнце обозначается без дополнительного титула «бог», что отличается от узуса в тохарских текстах.

[35] [Sieg, Siegling 1921; Lane 1947].

[36] Отличие от буддийской индийской терминологии иллюстрируется санскритско-тохарским В параллельным «разговорником» 550 а 3 [Sieg, Siegling 1953, II], где в качестве соответствия тохарскому В слову дается словосложение *vibh-räjä* из буддийского гибридного санскрита.

славян[37], имеет широкие типологические параллели и мог быть принадлежностью пратохарской традиции. На ареальный характер оборотов указывает совпадение внутренней формы титулов не только с согдийским, но и с древнетюркским, где (как и в тохарском) Солнце во всех контекстах именуется «божественным» (например, в «Сутре золотого блеска», $617_{5,6}$, 621_{6}[38]). Тохар. А *kom-ñkät* и В *kaum-ñäkte* 'Солнце-Бог' (в «Уданастотре» о Солнцах-Буддах) в буддийских текстах отвечает др.-тюрк. *kün tngri*, причем вероятно и заимствование первой части сочетания (из тохарского в древнетюркский, по Винтеру, или наоборот, согласно Педерсену)[39]. Ряды согд. *γwyr βγ(y)* (ср. также на кушанских монетах равнозначное бактрийск. ВАГО МІІРО с другим порядком элементов[40]) = тохар. А *kom-ñkät*, В *komñkät-* = др.-тюрк. *kün tngri* 'Солнце-Бог' и согд. *βym'γ* (тоже с другим порядком элементов) = тохар. А *mañ-ñkät*, В *mäñkät* = др.-тюрк. *ay tngri* 'Месяц-бог' построены вполне одинаковым образом. Можно думать, что в них сказалась общая центральноазиатская традиция, предшествовавшая буддийской. Частое сочетание *kün ay* 'Солнце — Месяц' (обычно в сочетании с глаголом *az-ï-* 'отпадать, перестать воспринимать, перестать слышать = оглохнуть') в памятниках енисейской письменности С. Е. Малов разъяснял на основании поверья желтых уйгуров, по которому Солнце и Луна — это переговаривающиеся и переглядывающиеся божества[41]. Поэтому кажется возможным и сочетание *tängri jär* в руническом памятнике Моюн-чуру из Монголии (Южная сторона, 33)[42] перевести 'Бог-Земля' и считать его параллельным тохар. А *tkam-ñäkta* 'Земля-Бог'[43] (хотя в этом случае порядок элементов обратный по сравнению с другими приводимыми древнетюркскими и тохарскими сочетаниями).

С появлением и утверждением манихейства, где на первый план выступает почитание Света и его Вестника[44], уже существовавшие сочетания типа согд.

---

[37] [Иванов, Топоров 1974: 17—23, 245, 272], там же о типологических сравнениях.

[38] [Радлов, Мадов 1913—1917: 1930; Малов 1951: 167, 169, 177, 176—183—184]. Ср. [Gabain 1950: 276].

[39] [Winter 1984]; против заимствований в любую сторону: [Adams 1999: 311 (с лит. вопроса)].

[40] [Лившиц 1969: 61].

[41] [Малов 1912; 1952: 27] (там же якутская параллель со значением 'во славу Солнца и Луны'), см. это сочетание в надписях № 10 (строка 3), 11 (строка 2), 44 (строка 4), 45 (строка 5) на с. 25—26, 29, 80, 81. К числу подобных древних евразийских шаманистских образов в древнетюркской традиции можно отнести обозначение «души». Др.-тюркск. *qut* 'дух, душа, блаженство (в буддийском понимании), счастье: элемент' имеет в отдельных тюркских языках соответствия, указывающие на явные иранские зороастрийские влияния: *maldyn quty* 'душа скота' [Вербицкий 1884: 154; Малов 1951: 415] представляет собой передачу авест. *gəuš urvā* 'душа скота'. Тюркское слово представляется заимствованием из субстратного языка, входившего, скорее всего, в северокавказско-енисейско-сино-тибетскую макросемью, ср., с одной стороны, кетск. *qūt-* 'шаманить', югск. *xi:t-* [Старостин 1995: 265], с другой стороны, хат. *kuttu* 'душа' ([Иванов 1985: 44, №22] с дальнейшими сопоставлениями, часть которых проблематична).

[42] [Малов 1959: 37, 42] с переводом «Небо-Земля (Бог)».

[43] О Земле как мифологическом персонаже в разных индоевропейских и северокавказских фольклорных традициях ср. [Ivanov 2001: 165—166, п. 25 (там же лит.)].

[44] [Klimkeit 1993; Worschitz, Hutter, Penner 1989; Bianchi 1988; Klein 1962; Bohlig 1978; Lieu 1979; van Tongerloo 1991].

γwyr βγ(y) 'Солнце-Бог' используются как названия, связанные с этим новым комплексом понятий: др.-тюрк. *kün ay tngri* 'Бог Солнца и Луны' имеет манихейское значение 'Иисус', но вместе с тем относится к целой группе богов [45]. В древнетюркских (уйгурских) манихейских гимнах рядом с обращением к этому одному богу (*kün ay tängri-kä*) стоят обращения к *kün tängri* 'Богу Солнца' и *ay tngri* 'Богу Луны' [46], в «Покаянной молитве манихейцев» (49, 78, 81) сочетание *kün ay tängri* понимается как обозначение одного бога и двух божеств [47], ср. манихейский контекст, где требуется раздельное понимание обоих божеств: *iki kün ay tängri-lär* 'оба божества (*-lär*, мн. ч.) Солнце и Луна' [48]. Эклектическое сочетание и соположение соотносимых друг с другом индийских брахманических, буддийских и манихейских гностических имен и представлений, с ними связываемых, можно иллюстрировать гимном Мани, известном (наряду с согдийскими и среднеперсидскими отрывками, найденными Хеннингом) в тохарском В [49] фрагментированном варианте с древнетюркским переводом:

Тохарск. В *komñktemtse ...*
...mem śommomtsu
ylaiñktemse mukur ram
bramñiktememse pässak ram
lkäsi śukye pidär-mani =

Др.-тюрк. *kün tngrining*
ärklig ay tngri
xormuzda tngring didimtäg
äzrua tngrining psaktäg
körgali toyil qangim mani burxan [50]

'О яркое Солнце-Бог!
О могучий месяц-Бог!
Как диадема Бога Индры ⟨/тюрк. Ормузда⟩,
Как гирлянда Бога Брахмы ⟨/ тюрк. и согд. [51] Зурвана⟩,
Светел своим обликом мой отец ⟨+ тюрк. Будда [52]⟩ Мани'.

Встречающееся в этом гимне тохарское В имя «Индры-Бога» *Ylai-ñktems-e*, судя по наличию родственного *ylai-ñ-eṣṣe* 'дождевой' и правильного фонетиче-

---

[45] [Klimkeit 1983; 1993: 13—14, 273, 276, n. 16; 283, 291, 300, 303, 323, n. 45; Arnold-Döbben 1978: 155 f.].

[46] См. [Bang 1925: 4, 28; Gabain 1950: 287].

[47] [Малов 1951: 109, 111, 117—118, 429], в указателе (с. 355, 397) отмечено только первое из трех мест, где сочетание встречается в этом памятнике.

[48] [Наделяев, Носилов, Тенишев, Щербак 1969: 24].

[49] Наличие этого (позднего) тохарского В (кучанского) манихейского текста подтверждает известие мугского письма А-9 о переходе кучинцев в новую «брахманскую» веру ([Лившиц 1962: 94—99], где комментарий нуждается в соответствующем исправлении): термин может относиться к наличию индийских имен богов (например, Брахмы) в манихейских тохарских В текстах.

[50] [Gabain, Winter 1958].

[51] Об этом отождествлении см. [Gauthiot 1914—1923: 44 (§ 48), 72 (§ 70, 120 (§ 121), 160 (§ 166); Benveniste 1946: 96, 106].

[52] См. о буддийском подтексте этого текста: [Clark 1982: 151, 174, 188; Klimkeit 1993: 284—285, 287].

ского соответствия в тох. A *Wlā-ñkät*[53] (к семантике имени Бога Грозы ср. др.-тюрк. *jašïn tängri* 'Молния-божество' в манихейском тексте[54]), может быть возведено к общетохарскому с вероятным индоевропейским прототипом, который может удостоверить добуддийское языческое происхождение всего этого типа обозначений, где за названием божества или обожествляемого светила в конце стоит общетохарское имя бога.

При относительно позднем характере сочинений, где засвидетельствовано большинство подобных оборотов, разбираемые выражения могут самим своим типом уходить в достаточно большую древность и способствовать реконструкции фрагментов ранних центральноазиатских мифологических текстов.

Кроме сравнительно поздних текстов, где Солнце называется богом, в устных традициях находят и остатки древней солярной мифологии. Из эпических сюжетов, касающихся Солнца, в Евразии распространен мотив, где фигурируют создававшие некогда нестерпимую жару три или два солнца, одно из которых уничтожает метивший в них из лука стрелок. На Тайване в фольклоре австронезийских племен был популярен миф о герое, стрелявшем в два древних солнца; опубликованная Невским[55] версия мифа на языке цоу (один из австронезийских языков Тайваня) с точностью до числа солнц (три, а не два[56], как на Тайване) соответствует дальневосточному орочскому (тунгусо-маньчжурскому) мифологическому эпосу, переработанному Хлебниковым[57]. Следовательно, этот миф характеризует ареал Восточной Азии от бассейна Амура до Тайваня. На западе Азии на древнем Ближнем Востоке с ним можно сравнить хурритский миф (известный и в хеттском переводе) о вооруженном копьем герое по имени Серебро, который стащил Солнце и Луну с неба.

Средняя Азия, Восточный (позднее Китайский) Туркестан и области к западу и востоку от них были ареалами, где пересекались разные фольклорные, мифологические, религиозные традиции; некоторые из широко распространявшихся по Евразии текстов, принадлежавших, как джатаки, к более популярным жанрам религиозной литературы, позднее в качестве «опустившегося достояния» дают основу фольклорным мотивам[58]. Результаты этих взаимовлияний можно видеть на

[53] [Иванов 1977: 167—169; 1992: 21; Adams 1999: 519—520], к этимологии названия «бога» в тохарском ср. [Adams 1999: 264].

[54] [Наделяев, Носилов, Тенишев, Щербак 1969: 246]. К подобным обожествляемым силам природы в древнетюркском принадлежит еще *jel tängri* 'Ветер-Бог' в манихейском тексте, см. [Там же: 254].

[55] [Невский 1981: 78—79].

[56] Сравнительное исследование магии чисел в языках, мифе и эпосе Евразии должно составить тему отдельного исследования. Следует, в частности, отметить, что название «тысячи, десяти тысяч (или сотни)» как большого числа, *тьмы* объединяет славянский и тохарский (по названию «тысячи» и «десяти тысяч, тьмы» отличающиеся от остальных групп индоевропейских языков) с другими «степными» языками Евразии, на них повлиявшими, в частности алтайскими (праяп. **тиàтиà*, тунг.-маньчж. *ńата*). Как показал Э. Хэмп, в отношении счета по пальцам и соответствующих им числительных существуют две основные категории языков Евразии.

[57] [Баран 1993; Иванов 2000, И: 388—389].

[58] Судьба сюжетов буддийских джатак с этой точки зрения изучена в большой литературе, посвященной «странствованиям сказки» (ср. [Волкова 1962/2000; Сергеева 1962/2000,

индо-иранских названиях и эпитетах Солнца. Общим принципом оказывается отождествление его с главным понятием или персонажем мифологической или религиозной системы, но выбор конкретной фигуры зависит от структуры верований в данной традиции. Хотя осетинский использует древнее наименование Солнца, в секретном языке охотников светило называлось *faernae*: в этом наименовании можно видеть архаичное широко распространившееся заимствование из мидийской формы **hvar-na-h* > *farna-h-* общеиранского обозначения благого начала, сияющей славы, первоначально соотнесенного с Солнцем [59].

В хотано-сакском *Urmaysd-e* / *-an-* 'Солнце' и в памирском ишкашимском *rimuzd* 'Солнце' [60] отражено отождествление Солнца с главным зороастрийским божеством Ахура Маздой. В этих языках, как уже и в др.-перс. *auramazda*, две составные части сочетания превратились в одно слово, но они еще были раздельно оформлены в авест. *ahuro mazda*, ст.-авест. *Mazdas-ca Ahuranho* (с инверсией, которую возводят к праиндо-иранскому) и в мидийском **Asura-mazdas*, отраженном в ассирийск. ^{D}*as-sa-ra* ^{D}*ma-za-aš*, ок. VII в. до н. э. (первое слово, родственное др.-инд. *asura-* 'демон, повелитель', хет. *ḫašš-u-* 'царь', др.-герм. *as-* 'бог', восходит к общеиндоевропейскому мифологическому и социальному термину, в индо-арийском переосмысленному благодаря дуалистической поляризации поздне-ведийского периода).

Хотя в индо-иранском имя Митры в соответствии с его этимологией означало 'Бог Договоров' (в этой функции месопотамско-арийская его форма употреблена в хетто-митаннийском договоре), это значение сохранено лишь в части средне-иранских диалектов (в том числе в согдийском [61]). Постепенно на значительной территории Митра превращается в главного Бога Солнца, которому посвящается целый комплекс обрядов. Митраизм распространяется по большой части Западной Евразии. Археологические свидетельства говорят о значении солнечного света для образов бога [62]. Отождествление Солнца с Митрой (**Mitra-* > **Miθra-* > **Mihra-*) свидетельствуется сев.-зап.-среднеиранск. парфянск. *myhr* [*mihr*], юго-зап.-иранск. ормури логар. *meš*, каниграм. *meš*^{r} [63], вост.-среднеиранск. бактрийск. *miiro* (с вариантами *miuro*, *mirro*, *meiro*, *mioro* на кушанских монетах, ср. выше), мунджанск. *miro*, йидга *mira* и формами в диалектах африди (*myēr*) и ванеци (*mūr*) афганского языка (пушту); раннее иранское заимствование в санскрит

с библиогр.; Мелетинский 1998: 406—410]). Об открытых в последнее время сюжетах манихейских повествований см. в том же духе [Asmussen 1966; 1975; Klimkeit 1993: 177—199, 311—323].

[59] [Абаев 1958, I: 422].

[60] [Соколова 1967: 8, примеч. 2]. О возможной фонетической изоглоссе, связывающей хотано-сакский с ишкашимским, см. [Оранский 1979: 186, п. 10 в].

[61] [Лившиц 1962: 18, 42; Benveniste 1946: 98]; ср. в связи с обсуждением типологии богов Солнца в индоевропейских традициях: [Дьяконов 1990: 150].

[62] [Turkan 1989: 193—241].

[63] В этом варианте ормури слово сосуществовало с *towa* 'жар и свет Солнца' < **tapa-*, которое заменяет название Солнца в другом диалекте, ср. зап.-иранск. курдск. *taw* 'солнечное тепло', таджикск. *oftob* 'Солнце'. Ср. также в месопотамском арийском слово этого корня (др.-инд. *tapas-*), отраженное в слове с глоссовым клином *tapašša* 'лихорадка' в хеттских текстах.

mihira- 'Солнце' фонетически напоминает возможное развитие в бактрийском (**-tr- > *-hir- > ir*), но пока такая форма в напечатанных бактрийских материалах не выявлена.

В «Ригведе» производное от основы **leuk-* 'свет, светить' с суффиксом **-mo-* вед. *ruk-ma-* означает 'золотое украшение' (неба: в «Ригведе» Солнце), тождественная форма засвидетельствована в тохар. В *lyek-emo* 'сияющий' и от редуплицированной основы этого глагола (также имеющей соответствие в индийском и тохарском, но в хеттском представляющей редкий архаизм [64]) в хет. *lalukk-ima* 'лучезарность' (общеиндоевропейский характер основы подтверждается производными на **-men-*: гот. *lauh-muni*, др.-англ. *leoma*, лат. *lūmen-*). Содержащая этот эпитет строка в Ригведе в гимне Богу Солнца Сурья (VII, 63, 4) *divó rukmá urucákṣá úd eti* 'Золотое украшение неба <древнее индоевропейское название обожествляемого дневного света **d(e)i-w-o-s > div-as*> поднимается, видящее далеко вширь' соответствует двустишию в старом хеттском гимне Богу Солнца:

nepiššaš taknašš-a ḫulalešni
zik-pat (Ištan)u-s lalukkima-š
'В окоеме, где Земля и Небо,
Лучезарно, Солнце [65], только ты' [66],

в позднехеттском противопоставлении Бога Солнца и Бога Грозы как двух главных богов [67] первый соотнесен с «лучезарностью» (*lalukkima*), второй — с молнией (*kalmišana*); в хеттском переложении упомянутого выше хурритского рассказа о мифологическом герое по имени Серебро Солнце и Луна умоляют его не уби-

[64] Редупликация, из морфологии хеттского глагола почти полностью устраненная, сохранена и в произведенных от этого корня глаголах *lalukk-eš-* 'просиять', *lalukk-eš-nu-* 'осветить' [Güterbock, Hoffner 1980: 29—30].

[65] Старое индоевропейское название было вытеснено хаттским заимствованием: хет. *Ištanu-š* < хат. *Eštan*, родственно енисейск. кет. *Eṣ* 'единственный бог кетской монотеистической религии. Небо'; см. о других соответствиях [Иванов 1985: 41 (№ 11); Старостин 1995а: 134]. От этого имени бога хаттского происхождения образовано типологически эквивалентное Гелиополису и Ахет-атону ('горизонт Атона = божественного Солнца', город Амарна) название города Истанува, на лувийском диалекте которого написаны песни с архаическими индоевропейскими метрическими структурами. Как заметил Яан Пухвель, сочетание в обрядах Истанувы солнечного божества с богом Грозы напоминает сходную комбинацию совместного призывания Гелиоса и Зевса в Троянской клятве Агамемнона [Puhvel 1984, I: 467—468].

[66] [KUB XXXI 127 I 14—15; Güterbock 1958: 239; Güterbock, Hoffner 1980: 28; пер. Иванов 1977а: 106].

[67] Второй из них выдвинулся на первый план благодаря реформе Муваталлиса. Этот царь создал культ этого бога (типологически сопоставляемый с реформой Эхнатона [Singer 1996: 179—193]) в основанной им новой столице с преобладающим лувийским населением, названной по имени Бога Грозы Тархунта лувийской притяжательной формой от его имени *Tarḫunt-ašša*. Эпитет Тархунта *piḫašš-ašši-*, представляющий собой лувийскую притяжательную форму от *piḫa-š* — 'молния, сияние, мощный, отважный' (возможное афразийское заимствование, ср. позднейшее ликийск. В или милийск. *pigasa-*), предположительно сопоставляется с греческим заимствованием из (лувийского) субстрата Πήγασος, по Гесиоду (*Theog.*, 280— 286) обозначавшего сияющего коня — Пегаса, который нес Зевесову молнию (ср. [Иванов 2001]).

вать их, потому что они — «светильники (<u>*lalukkimi*</u>-*š*) Неба и Земли»[68], тогда как в тохарском B <u>*lyek-emo*</u> '<u>сияющий</u>' засвидетельствовано в качестве эпитета, относящегося к Луне (71 а 6) и звездам (74 а 1). Связь между этим корнем и Луной вновь появляется в позднейших индоевропейских поэтических текстах (например, в древнеанглийском контексте в «Беовульфе» V 94, 606) и может помочь объяснить внутреннюю форму одного из индоевропейских названий луны типа лат. *Lūnā* < **l(e)uk-s-naH-*[69].

Структурно близкое к <u>*lalukk-i-ma*</u>- хеттское прилагательное *lalukk-i-want-* 'сверкающий' (образованное от той же редуплицированной индоевропейской основы с помощью другого суффикса прилагательных) встречается в архаичных молитвах[70], а в хаттско-хеттских билингвах соответствует хат. *ka-š-ba-ru-yaḫ* (последний морф *-yaḫ* имеет значение 'сияющий'[71]). При этом обнаруживается сходство поэтических хаттско-хеттских билингв и значительно более поздних стихотворных древнеисландских текстов, излагающих различия языка богов и языка людей. По-хаттски Богиню Солнца называли *Wur-un-šemu*, что образовано от хаттского названия Земли и поэтому может быть соотнесено с хеттским обозначением «Солнечная Богиня Земли (хет. *takn-aš*)»[72] (в тексте из Угарита ей соответствует хуррит. *Šimige*). Два имени богини в хаттском и хеттском и ее лучезарность обсуждаются в хаттских стихах, переведенных на хеттский. Параллелизм с древнеисландским поэтическим текстом примечателен:

Хат.	*utḫuru ie-(Wurunšemu) ḫa-wiwunan le-(Wurunšemu)* *ḫa-wa-šḫawi <u>kašbaru-yah</u> (wa-šḫaw)-ap kattaḫ*
= Хет.	*tuwattu (Wurunsemuw)i dandukešni (Wurunšem)uš zik* *šiunas -a ištarna <u>lalukkiwanza</u> (= хат. <u>kašbaru-yah</u>)* *(ši)uš (ḫaššuššaraš) zik* 'Смилуйся, о Богиня Солнца! Среди смертных ты их богиня (земли)! Но среди богов ты — сияющее божество, царица'.
Др.-исл.	*Sól heitir meğ monnom, enn sunna med godom* 'Оно ⟨Солнце⟩ зовется Солнцем среди людей, ⟨но оно называется⟩ Солнечным ⟨светилом⟩ среди богов' (Edda, Alvissmál 16).

---

[68] [KUB XXXV 19 rev. IV 13—15, пер. Иванов 1977а: 150; Hoffner 1990: 48, отрывок 7]. Значительный интерес представляет использование слова *lalukki-ma-*, обозначавшего составную часть счастливого существования, также и в символическом оракуле KIN (где слово передается «собранию» — *panku-*).

[69] Другое индоевропейское название Луны и лунных месяцев, лет, измеряемого ими «времени» (хет. *meḫ-ur*) образовано от корня **meH-* 'измерять <время>'; сходную внутреннюю форму можно было бы предположить и для общеанатолийского названия Луны *arma-*, которое в этом случае родственно корню лув. *ara/i-* 'время', и греческого названия гармонии. В своей молитве Тархунту «сияющему» Муваталлис, употребляя по отношению к своему новому богу обороты старых культов, просит его озарить себя «лунным светом» подобно Луне (<u>*arm*</u>*-uwalašḫa-* <u>*arm*</u>*-uwalai-*) и согреть его теплом подобно Солнцу.

[70] [Güterbock, Hoffner 1980: 28—29].

[71] Ср. *ka-yaḫ-du* 'с сияющего неба' в мифе о Луне, упавшей с неба ([Иванов 1985: 42, № 15], там же об этимологической связи с северокавказскими и енисейскими названиями Солнца).

[72] [Yoshida 1996].

Предполагалось, что Богиня Солнца, называвшаяся на эзотерическом хаттском и хеттском языке богов «царицей», была связана с царицей, ей отправлявшей обряды, и с обожествленными царицами прошлого, которые рассматривались как ее воплощения. В ритуале в качестве образов этой богини и цариц прошлого описаны пять Солнечных дисков (логограмма AŠ.ME), среди которых три «присоединенных» (*iškaranteš*): вместе с тремя статуями умерших цариц они рассматриваются как воплощения Богини Солнца, которой поклоняется живущая царица. Во время обряда произносятся имена шести умерших цариц. Судя по описанию изготовленного из серебра образа Богини, на нем изображались ее лучи (хет. *kalmara-*), что, как и ее представление в виде диска и связь с царицей, напоминает о египетских параллелях в амарнском египетском искусстве той же эпохи. Но уже в более ранних образцах малоазиатского искусства III тыс. до н. э. те же образы (лучи и диск, предположительно соединяющиеся с идеей светоносности Солнца) встречаются вместе с собственно малоазиатским символом оленя [73]. Как животные хеттско-хаттской Солнечной богини города Аринна олени содержались в ее культовом центре.

В цитированных текстах из разных традиций, подчеркивающих связь божества Солнца со светом (лучезарностью), сходства с идеологией Солнца фиванской эпохи и времени ее позднейшего развития Эхнатоном [74] разительны. Кроме некоторых других параллелей, уже указывавшихся ранее [75], можно заметить и еще некоторые совпадающие мотивы в гимнах Солнцу амарнского периода и в хеттских [76] и других анатолийских текстах, в частности в самой картине утреннего

[73] [Bittel 1976: 34—45]; ср. сохраняющую до сих пор значение работу [Przeworski 1940 (с отличными воспроизведениями памятников); Ардзинба 1982: 16—17, 245]. Евразийские соответствия можно найти позднее на Кавказе и у алтайских скифов.

[74] См. всю вторую часть, посвященную «эксплицитной теологии», в [Ассман 1999]. Первым, кто (задолго до Ассмана, об этом не знавшего) внимательно исследовал фиванскую солнечную теологию, был И. Г. Франк-Каменецкий (1928, где суммированы выводы его монографии, изданной за 10 лет до того в двух выпусках).

[75] [Иванов 1974; 1977: 280—281]. Как заметила К. Гебе, с которой мы подробно обсуждали эти соответствия на ее семинаре по Божественному Свету в Университете Калифорнии в Лос-Анджелесе в весеннем семестре 2001 г., для более ранней эпохи представляет интерес и связь Солнца с водой и рыбами, ср. о Египте [Матье 1956: 31 и сл.; Kess 1956: 65—66, 105, 137, 235—236, 248, Anm. 5, 328, 334; Budge 1969, 1: 324]. Хеттский Бог Солнца изображен с рыбами на голове (ср. символику рыбы в протоиндийской культуре, в раннем христианстве и др.). В том варианте многочисленных хеттских мифов об исчезающем божестве, где в качестве главного героя выступает этот бог, его проглатывает и прячет Бог Моря; в молитве Муваталлиса Бог Солнца встает из моря (*arun-az*); формула «Солнце в воде (*witeni*)» повторяется во многих текстах; в древнехеттском обряде говорится, что колесница Царя (= Солнца) пришла из-за моря. Ср. о месопотамском Боге Солнца в связи с водой в источнике: [Bottéro 1992: 256, n. 1].

[76] Начиная со времени древнехеттского царя Хаттусилиса I царь отождествлялся с Богом Солнца. В архаических ритуалах термин «наше Солнце» обозначает царя, в позднейших царских указах «мое Солнце» обычно обозначает царя (ср. [Fauth 1979; Howink ten Cate 1987]; в общем виде идея связи культа Солнца с царем изучена в эссе Хокарта [Hocart 1970]; ср. [Фрейденберг 1997: 71]. Та же идея содержится в логографическом обозначении царя SOL_2 в иероглифическом лувийском письме (начиная с имперского периода). Соответствующий знак напоминает египетский. Он встречается на ранних памятниках искусства

озарения «верхних и нижних земель» Солнцем и его лучезарностью (хет. *laluk-kima-š*), в соположении названия последней с «горизонтом» (др.-егип. *3h.t* = хет. *ḫulal-eššar* 'окоем' в приведенных строках). Выражение «Ты мать и отец своего творения» (др.-егип. *ntk mw.t jt n jry-k*), встречающееся в Малом Солнечном гимне Эхнатона [77], находит очень близкое соответствие в северноанатолийском палайском обращении к Богу Солнца *ᴰTiy-at* (имя, восходящее к индоевропейскому **di(-w?)-ot-*, но использующееся в сочетании с заимствованным эпитетом хаттского происхождения *P/wašḫulaša-s*): *ta-ba-ar-ni* LUGAL-i *pa-a-pa-az-ku-wa-ar ti-i* [*an-na-na*]-*az -az-ku-ar ti-i* 'Табарне ⟨= Властителю⟩ царю ты ⟨в самом деле⟩ отец, ты ⟨в самом деле⟩ [ма]ть' [78].

Некоторые из самых распространенных мотивов снова обнаруживаются и в древнеисландских текстах: мотив Бога Солнца как судии (всего живого в хеттских гимнах) возникает и в др.-исл. *réttlaetis-sinna* 'Солнце справедливости'.

В хеттской литературе встречается несколько сюжетов (частью месопотамского и хурритского происхождения), в которых Бог Солнца (а во многих из них Бог Луны [79]) является главным героем (как в хурритском мифе, где корова рожает от него двуногого ребенка [80]). Беседа Бога Солнца с героем в начале рассказа об Аппу [81] по структуре отчасти напоминает разговор Солнца и Гильгамеша в старовавилонской Табличке Мейснера [82]. Большинство подобных хеттских текстов,

---

Анатолии времени, когда иероглифические лувийские тексты еще отсутствуют, и может вместе с несколькими аналогичными символами отражать ранние контакты с Египтом.

[77] Ежедневный цикл, II, колонка 14 [Grandet 1995: 126—127, 154]. Перевод в русском издании книги Ассмана [1999: 306, цитата 56] — более вольный (используется наличие иероглифа, в который входит изображение глаза).

[78] [KUB XXXV 165 Vs. 21—22; Каммeнхубер 1980б: 217; Carruba 1970: 16; 1972: 13, 29; Melchert 1984: 24, 30; 1994: 194, 223 (объяснение формы *iška*, следующей за цитированной фразой, как включенного в нее глагола остается проблематичным)]. Соединение тех же двух палайских имен родства встречается и в другом сильно поврежденном тексте (в обратном порядке) [Carruba 1970: 27]. Но для него по аналогии с, быть может, сходным лувийским ритуалом предложен совсем другой перевод [Carruba 1972: 53]. Внешне похожее соединение двух существительных с теми же значениями в ином контексте есть и в древнейшей хеттской надписи Аниттаса [Иванов 1977: 256]. В древнеюжноанатолийском, как и в египетском, на первом месте было имя «матери». Порядок слов в цитированном палайском тексте отвечает более позднему хеттскому.

[79] Миф о луне, упавшей с неба, переведен с хаттского и, судя по северо-кавказским этимологиям использованных в его тексте хаттских слов [Иванов 1981: 277; 1985: 43, № 15; 44, № 23], описывал лунное затмение [Иванов 1977а: 10—11, 50—51]. Хеттская формула для описания затмения *ᴰSIN-aš aki*, букв. 'месяц умирает' сходна по образности с др.-арм. *lusin amsoy amsoy hiwcani, gret'e ew merani* 'Луна ежемесячно уменьшается, можно сказать, умирает' (Езник, пер. М. Абегяна), ср. цоу *mtsoy-o-feohı* 'умирает Луна' — о лунном затмении ([Невский 1981: 78, 241], там же аналогичные выражения, которые использовали, говоря о солнечном затмении), ср. архетип умирающей Луны в поэзии у Верлена: «On croirait voir vivre / Et mourir la lune».

[80] [Иванов 1977а: 164—166; Hoffner 1990: 65—67].

[81] [Иванов 1977а: 161; Siegelova 1971: 7; Hoffner 1990: 64].

[82] [Šilejko 1927 (указаны параллели в позднейшей художественной литературе); Дьяконов 1961: 116, 188, 191; Tournay, Shaffer 1994: 198—199; Parpola 1997: 105, строки 147—152; Bottéro 1992: 256].

описывающих Бога Солнца, повествует, как он *kan katta šakuwit* 'посмотрел вниз (с неба)' (*šakuwai-* = гот. *saihvan*, нем. *sehen*, англ. *to see*, вся фраза реконструируется для праязыка [83], ср. связь Солнца с вйдением и всевидящим глазом в древнеирландской и других индоевропейских традициях).

Общее направление диффузии рассматриваемых мотивов, связанных с Солнцем, в Евразии шло с юго-запада (из Египта) на Восток; усвоению египетских гностических образов центральноазиатским манихейством за тысячелетия до этого предшествовало движение отчасти сходных мотивов, соединявших Солнце с лучезарностью и другими отмеченными понятиями, приблизительно в том же направлении. Уточнение пространственно-временных рамок этих процессов поможет выяснению картины духовной истории Евразии иа протяжении трех тысячелетий.

3. Евразийский охотничий, птичий и звериный эпос

В архиве хеттских царей в Богазкее сохранились 3 таблицы (в том числе 6-я и 14-я) и многочисленные фрагменты весьма обширного (примерно 1700—2000 строк [84]) хурритского повествования, которое в колофоне названо «эпос» (понимание логограммы SIR в данном контексте по Гютербоку и Нею) об охотнике Кешше (хет. Кешши). В этом хурритском тексте наряду с охотником, его женой Шинтаминни = хет. Шенталимени (любовь к которой помешала Кешши, слушавшему только ее, помнить о богах, которые ему отомстили) и ее братом Утепшарри выступает несколько хурритских богов, в частности Кумарби и хурритская Иштар-Шаушка (роль последней в этом эпосе кажется подтверждением мифологических реконструкций, предложенных еще в 30-х годах И. Г. Франк-Каменецким [85] и О. М. Фрейденберг [86]). Обнаружены совпадения хурритского эпоса с хурритскои версией «Гильгамеша» [87]. Существуют также фрагменты краткого изложения отличающейся от хурритскои части повествования на хеттском языке, содержащие отрывки описания нескольких снов охотника Кешши и фрагменты их толкования его матерью [88]. Как уже отмечалось, хурритско-хеттский рассказ об охотнике, для которого оскорбленные боги делали дичь невидимой, находит параллель в абхазском охотничьем эпосе [89].

Абхазский охотничий эпос можно восстановить по сказкам и песням, посвященным абхазскому богу охоты Ажвейпшу. Охота связывалась с пиром Ажвейпша, на котором побывал охотник. Удачливого охотника приветствовали обрядовой формулой *Ah*^{w}*ej-pšaa určeit* 'Накормил ты Ажвейпша'. В песне об охотнике Мши-Хатхуа повествуется:

[83] [Иванов 2001].
[84] [Salvini 1977: 80].
[85] [Франк-Каменецкий 1932].
[86] [Фрейденберг 1932].
[87] [Salvini 1988; Tournay, Shaffer 1994: 201 e].
[88] [Иванов 1977а: 158; Hoffner 1990: 67—68].
[89] [Иванов 1998: 82—83].

Mšy Xatxua Aerg dixean, ap'sak imixt,
Až^w ejpšaa dixean, xynwaža šabsta imixt

'Мши Хатхуа помолился Аиргу ⟨второй менее значимой ипостаси бога охоты [90]⟩, и тот дал ему одну голову ⟨зверя⟩, / Помолился Ажвейпшу, и тот дал ему шестьдесят косуль'.

Аналогичные представления в менгрельских и западногрузинских традициях связывались с месепами — хозяевами зверей, которые устраивают пиршества, поедая диких животных, а потом, собрав кости в шкуры, их оживляют. Охотник может убить лишь подобного зверя, который раньше уже был съеден [91]. Исследованиями Марра, Дирра [92], Абаева был установлен общекавказский характер божеств охоты, у которых могли быть сходные функции и сходные имена: сван. *Apsat* [93] = осет. *Aefsati* = балкар. *Ap/fsatə* = *Apsatə* [94] (ср. осетинскую культовую песню *Yfsatijyy zaraeg* 'Песня Бога Охоты', которая содержит обращение охотника к этому богу: *radd nyn, Aefsati* 'Подай нам добычу, Афсати!' [95]) или разные имена при одинаковых функциях: абхаз. *Až^wejpšaa*, чечен. *Elta*, адыг. *Mezəttha*, сван. *Dali* (женский образ Богини Охоты).

Возможная ареальная связь этого кавказского круга представлений с хурритскими и более западными средиземноморскими проливает свет на происхождение образа микенской и последующей греческой «хозяйки зверей» — Πότνια θηρῶν. Позднее она выступает в качестве критской богини, находящей соответствие в малоазиатских Кибеле и Артемиде [96]. Если верно предположение, что последняя лишь позднее приобрела известные из греческой традиции функции воплощения лесных природных сил, а до того была «богиней города» (хуррит. *art-uma- nzi/ -šenaza-* [97]), то она только вторичным образом связана с этим кругом синкретических отождествлений. Напротив, микенскими текстами удостоверяется древность того специфического образа этого женского персонажа, в котором на первый план выступает ее связь с лошадьми: микен. греч. [*po*-]*ti-ni-ja i-qe-ja* = *Potnia hiqq^weiai* (PY 312= An 1281), позднейшее др.-греч. Πότνια ἵππων 'хозяйка коней'. Древнегреческие и микенские изображения богини на лошади, сопоставимые с аналогичными древнеближневосточными и с хеттским богом Пирва на лошади, позволяют наметить достаточно широкие границы распространения этого культа [98].

---

90 [Гулиа 1926; Аншба 1982: 25 и сл.].

91 [Вирсаладзе 1976: 38, 295].

92 [Дирр 1915]; история вопроса: [Вирсаладзе 1976: 19—28].

93 См. перевод сванской песни об этом боге: [Вирсаладзе 1976: 230], там же см. о сванской Дали.

94 [Абаев 1949, I: 88, 90 (Абаев следовал предположению Марра, по которому к этому же слову восходит арм. *Ast'vac* 'бог': [Марр 1911; 1912]; дальнейшие фракийские сопоставления Марра не нашли сочувствия у фракологов), 105, 300; 1958, I: 109].

95 [Абаев 1949, I: 499—501; 1958, I: 109].

96 [Струве 1932; Laroche 1960; Hanfman, Waldbaum 1969; Diakonoff 1977].

97 [Ivanov 1999: 204—206].

98 [Levi 1951]. Из редко упоминаемых старых работ обращает на себя внимание заметка Ростовцева [Rostovtzeff 1931], где на широком археологическом материале поставлен

Семантически сходное название главного мифологического персонажа, связанного с охотой, в двух его формах — мужской и женской — известно в фольклорных текстах разных народов Евразии. Но этнологические изыскания выявили наличие хозяина и хозяйки зверей и у народов Нового Света. Можно ли считать эти символы типологическими универсалиями или же они распространились вместе с первыми охотниками-людьми (Homo sapiens sapiens)?

Из материалов, почерпнутых из современных традиций Восточной Азии, примечательны собранные Штернбергом [99] и Крейновичем образцы нивхского охотничьего эпоса, еще прямо связанные с обрядом медвежьего праздника. Лежащее в его основе представление о том, что «медведь — это горный человек» (*тьхыф — пал ниг"вн"* [100]), представляет собой основу сюжета предания и его главный смысл.

Характерное для абхазских текстов использование тайного охотничьего языка (*Až*^{w}*ajpš'ibyzxlva* 'языка Ажвапша' на шкаровском диалекте), в особенности эвфемистических названий животных, из перечня которых состоит ритуальная песня Ажвейпшу и его сыну Дад-Иуану [101], находит параллели во многих традициях Евразии. Кроме упомянутого выше осетинского секретного языка охотников можно отметить тайные названия в разных тюркских сибирских шаманистских текстах [102]. По отзыву Романа Якобсона, исследование Д. К. Зеленина о табу слов у народов Евразии наметило пути изучения евразийского слова.

Исследование раннеевразийского охотничьего эпоса тесно переплетается с задачами реконструкции птичьего и животного эпоса Евразии. Мифологическим истокам исключительно архаического птичьего эпоса и распространению в Новом Свете и в древней Евразии лежащих в его основе мифов посвящена целая литература, подытоженная в исследовании Е. Ю. Березкина о мифологии коренного населения Америк и северо-западной части Тихоокеанского бассейна (им построена компьютерная база данных в Институте этнографии РАН и написана основанная на ней книга, находящаяся в печати [103]). Для темы евразийских связей важен миф о разорителе орлиных гнезд, о котором приходилось уже неоднократно писать [104]. Леви-Стросс вывел его глубокую древность из совпадения изолированных сфер распространения в труднодоступных областях Северной и Южной Америк. После этого тот же миф был обнаружен в разных традициях Евразии. Но самого Леви-Стросса вплоть до последних его книг о мифологии [105] больше всего

вопрос о связи богини на лошади со всем этим кругом представлений. Предположение Ростовцева о соответствиях в митаннийской традиции особенно примечательно потому, что по новым открытиям Бучеллати в древнехурритской столице Уркеше в последней четверти III тыс. до н. э. уже представлены сходные изображения лошадки перед человеком.

[99] [Штернберг 1908; 1936].

[100] [Крейнович 1973: 175].

[101] [Гулиа 1926; Гулиа, Бгажба 1972: 12 (№ 9); Аншба 1982: 34].

[102] Ср. одну из последних попыток их сопоставления: [Marazzi 1984: 280—285].

[103] См. также [Березкин 1987; 1991; 1992; 1998]. Особый интерес представляет соотнесение выявляемых древних мифологических связей с языковыми и генетическими (о последних ср. [Cavalli-Sforza 2000]).

[104] [Иванов 1982; 1998, I: 530, 666—667, 789; 2000, II: 94—95, 100; Березкин 1987].

[105] [Lévi-Strauss 1985; 1991].

занимают возможные структурные соотношения этого мифа с другими американскими индейскими, на него явным образом не похожими.

На территории Евразии этот миф представлен не только в фольклоре многих евразийских народов, особенно в Западной Сибири и в областях к югу от нее (у кетов, хантов, тофалар, желтых уйгур [106]), но и в древнейшей письменной литературе — в шумерском эпосе о Лугальбанде. Степень частичного совпадения шумерского мифопоэтического текста о герое Лугальбанда с америндейскими и евразийскими (особенно западносибирским кетским) вариантами повествования поразительна. В шумерском тексте в выражениях, почти дословно совпадающих с кетским мифом, описан страх мифологического орла Анзуда, боящегося за своих птенцов:

mušen-e a-nir i-im-gar an-e ba-ta
dam-bé u_8 *bi-in-*du_8 *engur-ra ḫa-te*
mušen-e u_8 *–*du_{11} *–ga-bi-šè*
dam--bé a-nir-gar-ra-bi- šè
ᴰa-min-na dingir-ḫur-sag-gá
kiši$_8$*-gim ki-in-dar-raba-an-di-ni-ib-ku*$_4$*-re-eš-am*

'Птица подняла жалобный крик — он достигал до неба;
Его жена кричала тоже «Горе!» — ее крик достигал глубинных вод.
Когда птица этот жалобный крик издала.
Когда его жена этот клич издала,
Боги Ануппа, божества гор,
Уползли, как муравьи, в земные расщелины' [107].

Исследования последнего времени позволяют предположить раннее распространение наряду с птичьим эпосом и во взаимодействии с ним животного (звериного) эпоса, в котором в качестве основного персонажа выступает лис/лиса, как в средневековом эпосе, известном в таких позднейших его обработках, как Рейнеке-лис. Несколько ученых [108] давно обратили внимание на разительные аналогии последнему во фрагментах того, что предположительно можно считать шумерским животным эпосом, который по абсолютному времени письменной его фиксации принадлежит к числу самых древних текстов мировой литературы. Как показано в недавней специальной работе [109], в реконструируемом шумерском тексте, как и в позднейших образцах этого эпоса, лис является одним из трех главных персонажей, наряду с собакой и волком [110] (лев первоначально не входит

[106] [Малов 1954: 100—103 (№ 75. *Орел и человек*: в сказке не только есть основные части мифа о человеке, защищающем орлят в их гнезде, но и описание путешествия его на благодарном орле в неведомую страну, во многом близкое к одной из двух версий кетского мифа).

[107] [Wilke 1969: 98—101; Hruška 1975: 44].

[108] [Ebeling 1927: 17; Perry 1959: 26, n. 37].

[109] [Vanstiphout 1988]; ср. [Denning-Bolle 1992: 112 ff., 5.3.4].

[110] Исследованиями последнего времени подтвержден общеиндоевропейский характер символа волка как знака воина— члена мужского союза (ср. [Kershaw 2000, с обзором лит.]). Это представление и связанная с ним терминология (в том числе и название вурдалака, содержащее название волка в качестве первой части) широко распространены в различных языках степной полосы Евразии и Кавказа. У носителей этих языков с тем же

в эту основную тройку, хотя и появляется в повествовании). До сих пор европейские ученые ограничивались оправданным сближением Лиса в шумерском зверином эпосе и в западноевропейских средневековых (и еще более поздних) текстах, а также в индийских басенных и сказочных сюжетах. Но кажется возможным и необходимым существенно расширить круг материалов, привлекаемых для сравнения. В предисловии к своему переводу книги рассказов Пу Сунлина (Ляо Чжая) «Лисьи чары» В. М. Алексеев писал о сходстве отраженных в этой книге народных китайских представлений о коварстве и хитрости лисы с подобными поверьями у русских и других народов [111]. Он добавляет, что в Китае лиса при этом обожествлялась и «в этой своей роли божества, наделенного к тому же способностью принимать всевозможные формы, начиная от лисы-зверя и кончая лисой-женщиной, лисой-мужчиной... в этом мире превращений лиса и кружит голову человека особыми химерами» [112].

Как в шумерской традиции, так и на Дальнем Востоке с позднейшими европейскими и индийскими эпическими и басенными сюжетами совпадает необходимость Лису отвечать перед судом и гротескная функция лиса-обманщика. Смеховой образ лиса выступает и в шумерских пословицах: *ka*$_5$ — *a*(*-a*) A.AB.BA-*šè giš-a-ni* (*ù-*)*bi-in-sur* A.AB.BA TUN-*bi kas-gu*$_{10}$ — *um-e- šè* 'помочившись в море, лиса сказала: все это море— моя моча' [113]. Гипотетическая реконструкция Лисы в зверином эпосе как первоначального Божественного Трикстера, для шумерского высказываемая с осторожностью [114], давно была сформулирована на основе преданий народов Дальнего Востока и Америки [115]. В частности, в этом ареале рано распространяются и сохраняются гротескные сюжеты, связывающие двух персонажей типа трикстеров— Лису и Ворона [116] (Кутха у ительменов). В одном из подобных ительменских смеховых рассказов выступает в смеховой функции лисья моча, как в приведенном шумерском тексте. Лиса (*t'sal-aj*), похитившая у Кутха его добычу — мышей, чтобы избежать наказания, прикидывается больной. Она выстругала ольху, сделала из нее свою мочу красного цвета, попросила Кутха вылить мочу из корыта, а когда он пошел выливать, столкнула его с обрыва [117]. В рассказе «Кутх и Лиса» («Kutx da T'sal») Кутх, которому ста-

---

кругом символов связаны и обряды переодевания в волчьи шкуры, символизирующие превращение в волка, ср. «волчьих людей» в хеттских текстах. Образование топонимов и названий стран (ср. название Ликии) от слова «волк» стоит в том же ряду общеевразийских представлений.

[111] [Алексеев 1922/1983: 13—14].

[112] [Алексеев 1922/1983: 15]. Как заметил Алексеев [1978: 81], из 431 рассказа Ляо Чжая 81 (т. е. около пятой части) посвящен волшебным лисам (большей частью они основаны на фольклорных историях).

[113] [Gordon 1962: 234]; пер.: [Афанасьева 1997: 322].

[114] [Vanstiphout 1988: 211, 223, п. 100]; ср. о западноевропейском эпосе [Hagtingius 1972].

[115] [Топоров 1982].

[116] См. сопоставление лисы и ворона в этой функции: [Мелетинский 1998: 165]. О роли гротеска в наиболее архаичном слое представлений ср. проницательные замечания [Hocart 1927]. С этой точки зрения можно думать об очень древних архетипических основах средневекового карнавала, изученного Бахтиным, Хейзингой и Ле Гоффом.

[117] Рассказ записан в 1933 г.: [Стебницкий 1934: 104].

новится смешно при виде лисы, снявшей с себя шкуру, пугает ее [118]. В японской мифологии лиса — вестница богини Инари, а у айнов одна из эпических поэм повествует о боге-лисе, наказанном за кражу рыбы [119]. В Сибири у кетов, югов и эвенков записаны мифы и сказки, герой которых — лис или лисенок. В кетском мифе о разорителе орлиных гнезд главный герой — лисенок. В югской (сымско-кетской) сказке лиса обманывает медведя [120].

Сюжеты большинства из произведений этого круга сходны друг с другом и с тем прототекстом, который реконструирован для шумерского. Можно думать, что здесь перед нами осколки одного из самых древних сказаний, объединявших население Евразии в весьма раннее время. Кажется весьма интересным, что одна из самых известных басен Крылова (как и ее прообраз у Лафонтена) через Эзопа восходит к такому древнеближневосточному прототипу, в котором соединены персонажи архаического птичьего (Ворона) и звериного (Лисица) эпоса. Было уже обращено внимание и на разительное сходство сочетания лисы с вороном и вороной в баснях Эзопа, имеющих продолжение у Лафонтена (*Maître Renard* «Дядя Лис» [121]) и Крылова, и в шумерских баснях, сохранившихся лишь фрагментарно [122].

Становясь (по-видимому, судя по шумерским фрагментам, позднее III тыс. до н. э. в Передней Азии) персонажами басни, птицы и животные утрачивают те более важные функции (божеств и культурных героев), которые могут быть реконструированы для более раннего времени и еще отражены в палеосибирской мифологии. На этих примерах видна, с одной стороны, реальность построения единой истории древних литератур Евразии на основе применения сравнительного метода, с другой же стороны, необходимость учета в ней таких функциональных сдвигов и переосмыслений, которые делают передачу культурного наследия одновременно его трансформацией, существенно меняющей исходные соотношения.

---

[118] Записано в 1969 г.: [Володин 1976: 412—417].

[119] [Невский 1972: 102 сл.].

[120] [Werner 1997: 250, № 8].

[121] Пер. М. Л. Гаспарова, см. [Гаспаров, Подгаецкая 1981: 119]. Для того чтобы проследить, в какой мере архетипические функции Лисы сохраняются в позднейших европейских баснях, можно сопоставить три басенных русских сборника 2-й пол. XVIII в. В книге Золотницкого в 4-х (5, 9, 13, 14) из 52-х басен Лисица— главный персонаж, выступающий в сочетании с другими животными, из них — в двух случаях — в сочетании с волком, как в самом раннем эпосе. В одной из басен последнего рода Лисица соотнесена с судом (в качестве секретаря), что (разумеется, не в порядке реальной преемственности, а благодаря «памяти жанра») тоже напоминает шумерские тексты [Золотницкий 1763: 28—29]. В изданной новиковской Типографической Компанией книге басен в переводе Фонвизина 28 из 225-ти басен (т. е. больше десятой части) посвящены проделкам или злоключениям Лисы, причем в одной из басен (№ 45 [Фонвизин 1787: 53—55]) молодые лисенята, как в кетском мифе, представляют угрозу для орлят, оставшихся в гнезде без орла. Наконец, в книге Эмина из 71-й басни только две прямо продолжают темы звериного («Лиса и волк» [Эмин 1793: 32—33]) и птичьего («Курица и лисица» [Там же: 57—58]) эпоса, а еще в одной басне («Об избрании судьи» [Там же: 109—114]) лиса хотя и очень деятельный персонаж, но лишь один из многих. Можно было бы думать об индексе архетипичности сюжетов, в определенном смысле противоположном их оригинальности.

[122] [Gordon 1962: 236].

4. Из символики музыкальных инструментов

4.1. Палочки барабана

Для шаманистских культур Евразии важнейшим музыкальным инструментом является бубен (это хорошо понимали не только ценители этих культур, но и их враги: «раскулачивание шаманов» в Сибири заключалось в том, что у них отнимали бубны). Его использование предполагает и наличие особых палочек.

В работе Аустерлица [123] на нивхском примере было показано, что две палочки могут символически называться производным от корня, редуплицированная форма которого выступает как название особого фольклорного жанра.

4.2. Сюжет убийства сына

По абхазским поверьям тридцатиструнный музыкальный инструмент *ахутаа* ('трехручный') был создан героем Кягуа, когда он по ошибке застрелил собственного сына [124]. Сыноборчество является архетипическим сюжетом, здесь ослабленным случайностью мотива. Мотив стрельбы в сына совпадает с фабулой легенды о Вильгельме Телле, но в ней нет трагического исхода. Схема сюжета мифа о Кягуа совпадает с «Историей одной контроктавы» Пастернака, но в ней орган служит причиной гибели ребенка, убитого игрой на нем своего отца.

4.3. Инанна-Иштар как покровительница инструментов

В древнемесопотамских традициях и в сопредельных, испытавших их влияние, Инанна-Иштар — основная покровительница музыкальных инструментов. В частности, с ней связываются священные барабаны, устанавливаемые на месте собрания, и такие струнные инструменты, как арфы. Другие музыкальные инструменты могут посвящаться иным богам. Поэтому отношения между инструментами частично воспроизводят структуру пантеона.

5. О функции парных ономатопоэтических существительных в мифологическом эпосе

Ономатопоэтические пары существительных, одно из которых начинается с губного носового *m-* или с другого губного согласного, часто встречаются в тюркских языках (тип *kitap-mitap-* 'книги-мниги'), под возможным влиянием которых они далее распространяются во многих языках Евразии. Они известны также в семитских языках, из древнееврейского входят в идиш, парные выражения в котором повлияли на ряд языков Нового времени, в том числе на современный русский. К числу древнейших примеров в текстах на индоевропейских языках Древнего Востока принадлежит пара хеттских божеств *Šuḫili-Muḫili* [125], хет. (под лувийским влиянием?) междометие *ai wai* 'увы!', а также палайск. *arra-*

[123] [Austerlitz 1984: 222].
[124] [Аджинджал 1969: 306—307].
[125] [Иванов 2000, II: 332 (с библиогр.)].

и *warra-*; лув. *Aḫra waḫra* 'горе!'. Кажется возможным предложить формальное объяснение как такой пары и по отношению к названию парных орудий любимой игры *Гильгамеша pukku* и *mi(/e)kku*, выступающих в шумерском сказании III тыс. до н. э. и в аккадском пересказе его 2-й части в XII таблице поздней ниневийской версии эпоса о Гильгашеше, Энкиду и царстве мертвых [126], а также в гимне Иштар, связанном с этим текстом. В последнее время предложено толкование этой игры как «безлошадного» прототипа поло, соответственно *pukku* понимается как деревянный мяч, а *mikku* — как клюшка с длинной ручкой, посредством которой Гильгамеш бросает этот мяч [127]. Звукосимволическое соотношение между двумя шумерскими словами соответствует универсальной интерпретации оппозиции *u* : *i* как символизирующей различие большого и малого; к разнице между целыми слогами ср. др.-яп. **pi* '1' : **pu* '2'; *mi* '3' : *mu* '6' [128] и т. п. Как сообщает шумерское сказание, Гильгамеш сделал *себе pukku* из корней мирового дерева [129], а *mikku* — из его ветвей. В ходе приятной для него игры, которую он затеял на большой городской площади, роль пони играли молодые люди Урука — беззащитные дети вдов. Гильгамеш их оседлывал, те стонали, у них болели шеи и бедра. Матери и сестры приносили им пищу и питье. Направленные к богам жалобы и проклятия вдов и юных дев заставили оба магических предмета, для которых Гильгамеш в своем доме отвел место, обведенное волшебным кругом, провалиться в нижний мир, куда за ними отправился Энкиду. И происхождение этих предметов, и их связь с нижним миром (естественная для вещи, сделанной из корней мирового дерева) заставляет признать их сакральный характер.

Если считать *mikku* подобием молотка, которым Гильгамеш ударял по деревянному мячу, то ближайшую параллель можно найти в том же III тыс. до н. э. в мифологическом хаттском тексте из Анатолии (во II тыс. до н. э. хаттский язык, как и шумерский, выходит из употребления, и поэтому приходится опираться на копии, переписчики которых уже плохо понимали их смысл). В хаттском мифе богиня Катахцифури просит бога-кузнеца Хашамиля (связанного с нижним миром) принести «молот» *mu-wakku-pakku* [130]. Хотя по Камменхубер форму надо

---

[126] [Parpola 1997: 115—116, строки 56—57, 63—64, 70—71; 132, 136; George 1999: 183—184, 191, 193; Bottéro 1992: 211].

[127] [Tournay, Shaffer 1994: 47, 255 с лит. вопроса]; см. также указанные в предыдущей сноске места пер. [George 1999].

[128] [Иванов 2000, II: 327].

[129] О Мировом дереве в связи с Гильгамешем см. [Топоров 1980: 400 (405—406— дальнейшие библиогр. сведения); Комороци 1981: 51, примеч. 12]. См. другую точку зрения: [Дьяконов 1990: 53—54]. Ср. [Струве 1932], также [Якобсон 1988]. Предположение о том, что в этих восточных областях речь шла скорее не о кедре, а о можжевельнике [Якобсон 1988: 133], согласуется с недавно предложенной этимологией шумерск. *eren* 'кедр', сравниваемого (как древнее заимствование в шумерском) с индоевропейским названием можжевельника [Wittaker 1998: 129; Frayne 1992: 9 (3.3.3.3)]. Если принять мысль И. М. Дьяконова о том, что такие мифы, как сражение Гильгамеша с Хувавой, древнее времени царствования исторического Гильгамеша, с которым они потом связались, то можно предположить участие в создании этих ранних мифов не только шумеров, но и других повлиявших на них народов, в частности носителей индоевропейских диалектов (см. об индоевропейско-шумерских контактах [Гамкрелидзе, Иванов 1984, II: 876—877]).

[130] См. текст и разбор: [Камменхубер 1980: 42, 76—77, 91, 93, 98].

понимать как удвоение [fakku] с неясным по функции префиксом *ти-*, в то же время возможно и предположение, что в первой части *тиwakku-* хаттского парного сочетания (но не во второй) появляется начальное *т-*, сопоставимое с шумерским *mikku*; вторая же часть хаттского сочетания — *pakku* только гласной фонемой корня отличается от шумерск. *pukku*. Несомненно, что и значение ('молоток'/'клюшка'), и фонемный состав шумерской и хаттской пар близки друг другу. Кроме чисто типологического сходства не полностью исключено и наличие исторической связи (скорее всего, через посредство нам неизвестных промежуточных звеньев) между Южной Месопотамией и Северной Анатолией в этот период.

Помимо собственно языковых сходств данные места шумерского и хаттского текстов аналогичны и по содержанию. В обоих случаях речь идет об орудиях, которые один мифологический персонаж (Энкиду или Хашамиль) должен принести из нижнего мира для другого (Гильгамеша или Катахцифури-Камрусепы). Социальная интерпретация, противопоставляющая Гильгамеша юношам Урука, которых он притесняет, напоминает сходные мотивы в первых таблицах позднейших аккадских версий эпоса и может быть месопотамской инновацией.

Но игра в мяч как ритуальная деятельность верховного жреца или священного царя сопоставима с игрой в поло у персидских царей, их гвардии и двора (с VI в. до н. э.). Кроме уже приводившихся древнеегипетских параллелей (победоносное символическое бросание мяча фараоном) особый интерес могли бы представить и типологические аналогии в ритуальной игре в мяч в доколумбовской Центральной Америке.

Литература

Абаев 1949 — *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. Т. 1—2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949—; т. 2 не был напечатан и остался в корректуре.

Абаев 1957 — *Абаев В. И.* Проблемы нартского эпоса // Нартский эпос 1957.

Абаев 1958—1989 — *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1—4; Указатель. М.: Наука, 1958; 1973; 1989; 1995.

Алжинджал 1969 — *Аджинджал И. А.* Легенда о происхождении музыкального инструмента «ахымаа» // Из этнографии Абхазии. Сухуми: Алашара, 1969. С. 306—307.

Алексеев 1922 — *Алексеев В. М.* Предисловие переводчика // *Ляо Чжай.* Лисьи чары. Пг.: Всемирная лит., 1922; перепечатано в кн.: Пу Сунлин 1983: 13—26.

Алексеев 1978 — *Алексеев В. М.* Китайская литература: Избр. труды. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1978.

Аишба 1982 — *Аишба А. А.* Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси: Мецниереба, 1982.

Ардзинба 1982 — *Ардзинба В. Г.* Ритуалы и мифы древней Анатолии. М: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1982.

Арья Шура 1962/2000 — *Арья Шура.* Гирлянда джатак. М.: Изд. фирма «Восточная лит.» РАН, 1962. (Памятники литературы народов Востока. Переводы VII); доп. изд.: М., 2000.

Ассман 1999 — *Ассман Я.* Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М: Присцельс, 1999.

Афанасьева 1997 — *Афанасьева В. К.* От начала начал: Антология шумерской поэзии. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997.

Баран 1993 — *Баран Х.* Хлебников и мифология орочей // Поэтика русской литературы начала XX века. М.: Изд. группа «Прогресс Универс», 1993. С. 15—21.

Березкин 1987 — *Березкин Ю. Е.* Голос дьявола среди снегов и джунглей: Истоки древней религии. Л.: Лениздат, 1987. (Сер. «Разум познает мир»).

Березкин 1991—*Березкин Ю. Е.* Южноамериканский миф о свержении власти женщин // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 183—210.

Березкин 1992—*Березкин Ю. Е.* Аномалии в южноамериканской мифологии // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 54—61.

Березкин 1998 — *Березкин Ю. Е.* Какая реальность сокрыта в мифах? // Природа. 1998. № 2. С. 48—60.

Вербицкий 1884 — *Вербицкий В.* Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884.

Вернер 1990 — *Вернер Г. К.* Коттский язык. Ростов н/Д: Изд-во Ростовского ун-та, 1990.

Вирсаладзе 1976 — *Вирсаладзе Е. Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1976.

Волкова 1962/2000 — *Волкова О. Ф.* Предисловие // Арья Шура 1962/2000. С. 5—24.

Володин 1976 — *Володин А. П.* Ительменский язык. Л.: Наука, Ленинг. отд., 1976.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. 1—2. Тбилиси: Изд-во Тбилисского уи-та, 1984.

Гаспаров, Подгаецкая 1981 — *Гаспаров М. Л., Подгаецкая И. Ю.* Басня. М., 1981.

Гулиа 1926 — *Гулиа Д. И.* Божество охоты и охотничий язык у абхазов. Сухуми, 1926.

Гулиа, Бгажба 1972 — Абхазская народная поэзия / Сост. Д. И. Гулиа, Х. Бгажба. 2-е изд. Сухуми, 1972.

Дирр 1915 — *Дирр А.* Божество охоты и охотничий язык у кавказских горцев // Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. 44. Отд. 4. Тифлис, 1915.

Дьяконов 1961 — Эпос о Гильгамеше («О все видавшем») / Пер., коммент., ст. И. М. Дьяконова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. (Лит. памятники).

Дьяконов 1990 — *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1990.

Дюмезиль — *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология: Пер. с фр. М., 1977.

Жирмунский 1962 — *Жирмунский В. М.* Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. М.; Л.: Гос. изд-во худож. лит., 1962.

Жирмунский 1979 — *Жирмунский В. М.* Сравнительное литературоведение: Избр. труды. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1979.

Золотницкий 1763 — *Золоттицкий В. Т.* Новые нравоучительные басни... М., 1763.

Иванов 1962 — *Иванов Вяч. Вс.* О культе огня у хеттов // Древний мир. М., 1962.

Иванов 1974 — *Иванов Вяч. Вс.* К типологии древнеближневосточных гимнов Солнцу // Σημειωτική: Сб. ст. по вторичным моделирующим системам. Тарту: Тартуский ун-т, 1974. С. 151—156.

Иванов 1977 — *Иванов Вяч. Вс.* Микенское греческое *wa-na-ka* и его индоевропейское соответствие // Балканский лингвистический сборник. М.: Наука, 1977. С. 165—171.

Иванов 1977а — *Иванов Вяч. Вс.* Луна, упавшая с неба: Древняя литература Малой Азии. М.: Худож. лит., 1977.

Иванов 1981 — *Иванов Вяч. Вс.* Разыскания в области анатолийского языкознания. 15а // Этимология 1979. М.: Наука, 1981. С. 130—138.

Иванов 1982 — *Иванов Вяч. Вс.* Кетско-америндейские связи в области мифологии // Кетский сборник. Л., 1982. С. 132—143.

Иванов 1985 — *Иванов Вяч. Вс.* Об отношении хаттского языка к северокавказским // Древняя Анатолия. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1985. С. 26—59.

Иванов 1992 — *Иванов Вяч. Вс.* Памятники тохароязычной письменности // Восточный Туркестан в древности и раннем Средневековье: Этнос. Языки. Религии. Гл. 7. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1992. С. 222—270.

Иванов 1998—2000 — *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1—2. М.: Языки русской культуры, 1998; 2000.

Иванов 2000а — *Иванов Вяч. Вс.* Индо-хеттский, индо-уральский, ностратический, евразийский: О терминологии и способах сравнительно-исторического выявления разных хронологических слоев в языках Евразии // Евразийское пространство: звук и слово. М.: Композитор, 2000. С. 7—14.

Иванов 2001 —*Иванов Вяч. Вс.* Хеттский язык. 2-е изд., испр. и доп. М.: УРСС 2001.

Иванов, Топоров 1974 — *Иванов Вяч. Вс. Топоров В. И.* Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974.

Инал-Ипа 1977 — *Инал-Ипа Ш. Д.* Памятники абхазского фольклора: Нарты. Ацаны: Сб. ст. и материалов. Сухуми: Алашара, 1977.

Камменхубер 1980а — *Камменхубер А.* Хаттский язык // Древние языки Малой Азии. М.: Прогресс, 1980. С. 23—98.

Камменхубер 1980б — *Камменхубер А.* Очерк палайской грамматики // Древние языки Малой Азии. М.: Прогресс, 1980. С. 198—217.

Комороци 1981 — *Комороци Г.* К символике дерева в искусстве Древнего Двуречья // Древний Восток и мировая культура. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1981.

Крейнович 1973 — *Крейнович Е. А.* Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1973.

Лившиц 1962 — *Лившиц В. А.* Юридические документы и письма: Согдийские документы с горы Муг. Вып. 2. М.: Изд-во вост. лит., 1962.

Лившиц 1969 — *Лившиц В. А.* К открытию бактрийских надписей на Кара-Тепе // Буддийские пещеры Кара-Тепе в Старом Термезе. М,: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1969. С. 47—81.

Лившиц 1976 — *Лившиц В. А.* Надписи из Дильберджина // Древняя Бактрия. М.: Наука, 1976. С. 163—167.

Малов 1912 — *Малов С. Е.* Остатки шаманства у желтых уйгуров // Живая старина. 1912. Год XXI.

Малов 1951 — *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951.

Малов 1952 — *Малов С. Е.* Енисейская письменность тюрков. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952.

Малов 1954 — *Малов С. Е.* Уйгурский язык. Хамийское наречие: Тексты, переводы и словарь. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954.

Малов 1959 — *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959.

Марр 1911 — *Марр Н. Я.* Бог Σαβαζιος у армян // Известия Имп. РАН. 1911. С. 759—774.

Марр 1912 — *Марр Н. Я.* Фрако-армянский Sabazios— Aspac' и сванское божество охоты // Известия Имп. РАН. 1912. С. 827—830.

Марр 1932 — *Марр Н. Я.* (ред.) Тристан и Исольда: От героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афревразии: Коллективный труд Сектора семантики мифа и фольклора. Л.: Изд-во АН СССР, 1932. (Тр. Ин-та языка и мышления АН СССР. 2).

Матье 1956 — *Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.

Мелетинский 1957 — *Мелетинский Е. М.* Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос 1957.

Мелетинский 1998 — *Мелетинский Е. М.* Избр. статьи, воспоминания. М.: РГГУ, 1998.

Наделяев, Носилов, Тенишев, Щербак 1969 — *Наделяев В. М., Носилов Д. М., Тенишев Э. Р., Щербак А. М.* Древнетюркский словарь. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1969.

Нартский эпос 1957 — Нартский эпос: Материалы совещания (Орджоникидзе, 1956). Орджоникидзе, 1957.

Невский 1972 — *Невский Н. А.* Айнский фольклор. М.: Наука, Гл. ред. ху-дож. лит., 1972.

Невский 1981 — *Невский И. А.* Материалы по говорам языка цоу. Словарь диалекта северных цоу. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1981.

Оранский 1979 — *Оранский И. М.* Иранские языки в историческом освещении. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1979.

Пу Сунлин 1983 — *Пу Сунлин.* Рассказы Ляо Чжая о необычайном / В пер. с кит. акад. В. М. Алексеева. М.: Худож. лит., 1983.

Радлов, Малов 1913—1917; 1930 — *Радлов В. В.; Малов С. Е.* Sūvarṇapra-bhāsa (сутра золотого блеска): Текст уйгурской редакции. СПб./Пг./Л., 1913—1917; 1930. (Bibliotheca Buddhica 17, 27. Вып. 1—8).

Сергеева 1962/2000 — *Сергеева Т. В.* Иллюстрации к «Джатакамале» («Гирлянде джатак») Арья Шуры // Арья Шура 1962/2000. С. 348—365.

Соколова 1967 — *Соколова В. С.* Генетические отношения язгулямского языка и шугнанской языковой группы. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1967.

Старостин 1995 — *Старостин С. А.* Сравнительный словарь енисейских языков // Кетский сборник: Лингвистика. М.: Изд. фирма «Восточная лит.» РАН: Школа «Языки рус. культуры», 1995. С. 176—315.

Старостин 1995а — *Старостин С. А.* Несколько новых хурритских этимологии // Вестник древней истории. 1995. № 2. С. 133—136.

Стебницкий 1934 — *Стебницкий С. Н.* Ительменский язык // Языки и письменность народов Севера / Под общ. ред. Я. П. Алькора. Ч. 3. Языки и письменность палеоазиатских народов / Под ред. Е. А. Крейновича. М.; Л.: Учпедгиз, 1934. С. 85—104.

Струве 1932 — *Струве В. В.* Иштарь-Исольда в древневосточной литературе // Марр 1932.

Тимонина 1978 — *Тимонина Л. Г.* Тюркские заимствования в коттском языке // Сов. тюркология. 1978. № 3.

Тимонина 1979 — *Тимонина Л. Г.* Коттско-тюркские словарные сопоставления Карла Боуда // Сов. тюркология. 1979. № 5.

Топоров 1980 — *Топоров В. Н.* Древо мировое // Мифы народов мира. М.: Сов. энцикл., 1980. Т. 1. С. 400—406.

Топоров 1982 — *Топоров В. Н.* Лиса // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Сов. энцикл., 1982. С. 57.

Фонвизин 1787 — *Фонвизин Д. И.* Жизнь графа Никиты Ивановича Панина. СПб., 1787.

Франк-Каменецкий 1928 — *Франк-Каменецкий И. Г.* Религиозный синкретизм в Египте в фиванский период // Записки коллегии востоковедов. Т. 3. Вып. 1. Л., 1928.

Франк-Каменецкий 1932 — *Франк-Каменецкий И. Г.* Иштарь в Библии // Марр 1932.

Фрейденберг 1932 — *Фрейденберг О. М.* Сюжет Тристана и Исольды в мифологемах эгейского отрезка Средиземноморья // Марр 1932. С. 91—114.

Фрейденберг 1997 — *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997; 1-е изд.: 1936.

Штернберг 1908 — *Штернберг Л. Я.* Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. Т. 1. Образцы народной словесности. Ч. 1. СПб., 1908.

Штернберг 1936 — *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л.. 1936.

Эмин 1793 — *Эмин Ф. А.* Нравоучительные басни. 3-е изд. СПб., 1793.

Якобсон 1988 — *Якобсон В. А.* Куда Гильгамеш ходил за кедрами? // Кавказско-ближневосточный сборник. Тбилиси: Мецниереба, 1988. С. 128—133.

Adams 1999 — *Adams D. Q.* A Dictionary of Tocharian B. Amsterdam; Atlanta, GA: Rodopi, 1999. (Leiden Studies in Indo-European, 10).

Arnold-Döbben 1978 — *Arnold-Döbben V.* Die Bildersprache des Manichäismus. Köln, 1978. (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte, 3).

Asmussen 1966 — *Asmussen J. P.* Der Manichäismus als vermittler literarischen Gutes // Temenos, 2. 1966. S. 5—21.

Asmussen 1975 — *Asmussen J. P.* Manichaean Literature. Delmar; N. Y., 1975. (Persian Heritage Series, 22).

Bailey 1975 — *Bailey H. W.* Excursus Iranocaucasicus // Monumentum H, S, Nyberg. Acta Iranica. 4. Hommages et Opera Minora. Leiden-Brill, 1975. P. 31—35.

Austerlitz 1984 — *Austerlitz.* On the Vocabulary of Nivkh Shamanizm: the Etymon of *qas* ('Drum') and Related Questions // Shamanism in Eurasia. Pt. 2. Forum 5. Gottingen: Herodot, 1984. P. 231—241.

Bang 1925 — *Bang.* Manichäische Hymnen // Muséon. 1925. T. 38. P. 1—55.

Bartholomae 1979 — *Bartholomew Chr.* Altiranisches Wörterbuch zusammen mit den Nacharbeiten und Vorarbeiten. Berlin: de Gruyter, 1979 (repr.).

Benveniste 1929 — *Benveniste E.* Essai de grammaire sogdienne. Pt. 2. Morphologie, syntaxe et glossaire. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1929. (Mission Pelliot en Asie Centrale. Série petit in-octavo. T. 3).

Benveniste 1946 — *Benveniste E. Vessantara Jataka.* Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1946.

Bianchi 1988 — *Bianchi U.* Omogenietà della luce e dualismo radicale nel Manicheismo // Religion in Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religiongeschichte zu Ehren von A. Böhlig / Ägypten und Altes Testament, 14. 1988. S. 54—64.

Bittel 1976 — *Bittel K.* Les Hittites. L'Univers des formes / Dirigé par A. Malraux et A. Parrot. Paris: Gallimard, 1976.

Boas 1940 — *Boas F.* Race, Language and Culture. N. Y.: Macmillan, 1940; repr.: Free Press, 1966.

Bottero 1992 — *Bottero J.* L'Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir / Trad. de l'akkadien et présenté par Jean Bottéro. L'aube des peuples. Paris: Gallimard, 1992.

Boyce 1968 — *Boyce M.* On Sacred Fires of Zoroastrians // Bulletin of the School for Oriental Research, 31. 1968. 1, P. 52—68.

Böhlig 1978 — *Böhlig A.* Zur Vorstellung vom Lichtkreuze in Gnostizismus und Manichäismus // Gnosis. H. Jonas-Festschrift / Ed. B. Aland. Gottingen, 1978. S. 473—491.

Budge 1969 — *Budge E. A. W.* The Gods of the Egyptians. Vol. 1—2. N. Y.: Dover, 1969.

Carruba 1970 — *Carruba O.* Das Palaische. Texte, Grammatik, Lexikon. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970. (Studien zu den Boğazköy-Texten. Heft 10).

Carruba 1972 — *Carruha O.* Beiträge zum Palaischen. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Osten, 1972.

Carruba 1977 — *Carruha O.* Commentario alia trilingua licio-greco-aramaica di Xanthos // Studi micenei ed egeo-anatolici. Fasc. 18. Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizarri, 1977. P. 273—315.

Castren 1855 — *Castren M. A.* Wörterverzeichnisse aus den Samojedischen Sprachen. St. Petersburg, 1855. (Nordische Reise und Forschungen / Bearb. A. Schiefner).

Castren 1857 — *Castren M. A.* Versuch einer Koibalischen und Karagassischen Sprachlehre. St. Petersburg, 1857. (Nordische Reise und Forschungen / Hrsg. A. Schiefner).

Castren 1858 — *Castren M. A.* Versuch einer Jenissei-Ostjakischen und Kottischen Sprachlehre nebst Wörterverzeichnissen aus den genannten Sprachen. St. Petersburg, 1858. (Nordische Reise und Forschungen / Hrsg. A. Schiefner).

Cavalli-Sforza 2000 — *Cavalli-Sforza L.* Genes, Peoples and Languages. Stanford: Univ. Press, 2000.

Clark 1982 — *Clark L. V.* The Manichaean Turkic Pothi-Book // Altorientalischen Forschungen. 9. 1982. S. 145—218.

Denning-Bolle 1992 — *Denning-Bolle S.* Wisdom in Akkadian Literature. Expression, Instruction, Dialogue. Leiden: Ex Oriente Lux, 1992. (Meddelingen en verhandelingen van het Vooraziatisch-egyptisch genootschap «Ex oriente Lux», 28).

Diakonoff 1977 — *Diakonoff I. M.* On Cybele and Attis in Phrygia and Syria // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. Vol. 25. 1977. P. 333—340.

Ebeling 1927 — *Ebeling E.* Die babylonische Fabel und ihre Bedeutung für die Literaturgeschichte. Leipzig, 1927. (Mitteilungen des altorientalischen Gesellschaft, II, 3).
Fauth 1979 — *Fauth W.* Sonnengottheit (^{D}UTU) und 'Königliche Sonne' (^{D}UTU-*ŠI*) bei den Hethitern // Ugaritforschungen, 11. 1979. S. 227—263.
Frayne 1992 — *Frayne D. R.* Indo-Europeans and Sumerians: Evidence for their Linguistic Contact // Canadian Society for Mesopotamian Studies Bulletin, 25. 1992.
Gabain 1951 —*Gabain A. v.* Alttürkische Grammatik. Heidelberg: Carl Winter, 1951.
Gabain, Winter 1958 — *Gabain A., Winter W.* Ein Hymnus an den Vater Mani auf 'Tocharisch' B mit alttürkischen Übersetzung. Berlin: Akademie-Verlag, 1958. (Türkische Turfantexte IX. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Jahrgahg 1956. 2).
Gauthiot 1923 — *Gauthiot R.* Essai de grammaire sogdienne. Pt. 1. Phonétique. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1914—1923. (Mission Pelliot en Asie Centrale. Série petit in-octavo. T. 1).
George 1999 — *George A.* (transl.). Epic of Gilgamesh. Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian. Penguin Books, 1999.
Gordon 1962 — *Gordon E. W. I.* Animals as represented in the Sumerian Proverbs and Fables: A preliminary Study // Древний мир: Академику В. В. Струве. М.: Изд-во вост. лит., 1962. С. 226—249.
Grandet 1995 — *Grandet P.* Hymnes de la religion d'Aton (Hymnes du XIV^{e} siecle avant J.-C.). Paris: Éditions du Seuil, 1995.
Güterbock 1958 — *Güterbock H. G.* The Composition of Hittite Prayers to the Sun // Journal of the American Oriental Society. Vol. 78. 1958. P. 238—242.
Güterbock, Hoffner 1980 — *Güterbock H. G., Hoffner H. A.* The Hittite Dictionary of The Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. 3, fasc. 1. Chicago, 1980.
Hagtingius 1972 — *Hagtingius T.* Een nieuwe bendering van de Reinaert // De Nieuwe Taalgids, 65. 1972. P. 241—256.
Hanfman, Waldbaum 1969 — *Hanfman M. A., Waldbaum C.* Kybele and Artemis // Archaeology. Vol. 22, 4. 1969.
Hertel 1925 — *Hertel J.* Die arische Feuerlehre. Leipzig: H. Haessel, 1925. (Indo-iranische Quellen und Forschungen. Heft 6).
Hertel 1927 — *Hertel J.* Sonne und Mitra in Awesta, auf Grund der awestischen Feuerlehre dargestellt. Leipzig: H. Haessel, 1927. (Sächsische Forschungsinstitut zu Leipzig. Forschungsinstitut für Indogermanistik. Indische Abteilung. Veröffentlichung № 6. Indo-iranische Quelle und Forschungen. Heft 9).
Hertel 1929 — *Hertel J.* Beiträge zur Erklärung des Awesta und des Vedas. Leipzig: S. Hirzel, 1929. (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Bd. 40, № 2).
Hertel 1931—*Hertel J.* Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer: mit Text, Übersetzung und Erklärung von Yašt 18 und 19. Leipzig: S. Hirzel, 1931. (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Bd. 41).
Hocart 1927 — *Hocart A.* M Kingship. London, 1927.
Hocart 1970 — *Hocart A. M.* The Life-giving Myth and other Essays. Chicago, 1970.
Hoffner 1990 — *Hoffner H.* Hittite Myths. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990.
Howink ten Cate 1987 — *Howink ten Cate P. H. J.* The Sun God of Heaven, the Assembly of Gods, and the Hittite King // Effigies Dei. Essays on the history of religions // Supplement to *Numen*, 51. 1987. P. 13—34.
Hruška 1975 — *Hruška B.* Der Mythenadler Anzu in Literatur und Vorstellung der alten Mesopotamien (Assyriologia. II. Herausgegeben von G. Komoróczy. Budapest, 1975).
Ivanov 1999 — *Ivanov Vyach.* Comparative notes on Hurro-Urartian, Northern Caucasian and Indo-European. 2. Hurrian *tari* «fire»: Avestan *ātar* «fire» // UCLA Indo-European Studies. Vol. 1 / Ed. Vyacheslav Ivanov and Brent Vine. Los Angeles: UCLA Program in Indo-European Studies, 1999. P. 158—161.

Ivanov 2000 — *Ivanov Vyach.* Early Slavic/Indo-Iranian Lexical Contacts // Proceedings of the Eleventh Annual UCLA Indo-European Conference / Ed. K. Jones-Bley, M. E. Huld, A. Della Volpe. Washington, D.C.: Institute for the Study of Man, 2000. P. 355—370. (JIES, Monograph Series, № 35).

Ivanov 2001 —*Ivanov Vyach.* Southern Anatolian and Northern Anatolian as Separate Indo-European Dialects and Anatolian as a Late Linguistic Zone // Greater Anatolia and the Indo-Hittite Language Family. Papers presented at a Colloquim Hosted by the University of Richmond. March 18—19, 2000 / Ed. Robert Drews. Washington, D.C.: Institute for the Study of Man, 2001. P. 131—183. (Journal of Indo-European Studies, Monograph Series, № 38).

Ivanov, Gamkrelidze 1995 — *Ivanov V. V., Gamkrelidze T. V.* Indo-European and Indo-Europeans. In 2 vol. Berlin; N. Y.: Mouton de Gruyter, 1995. Vol. 1. P. 692—700, 725—730.

Ivanov, Toporov 1970 — *Ivanov V. V., Toporov V. N.* Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma // Echanges et communications. Melanges offerts à C. Lévi-Strauss. Paris; The Hague, 1970. P. 1180—1206.

Kees 1956 — *Kees H.* Die Götterglaube im Alten Ägypten. Berlin: Akademie-Verlag, 1956.

Kellerman 1987 — *Kellerman G.* KUB XVII 8 14: un mythe du Feu // Hethitica VIII. Acta Anatolica E. Laroche oblata. Louvain; Paris: Peeters, 1987. P. 215—235.

Kershaw 2000 — *Kershaw K.* The One-eyed God. Odin and the (Indo-) Germanic Männerbunde. Washington, D. C: Institute for the Study of Man, 2000. (JIES, Monograph Series, № 36).

Klein 1962 — *Klein F. N.* Die Lichtterminologie bei Philon und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenischen Mystik. Leiden, 1962.

Klimkeit 1983 —*Klimkeit H. J.* The Sun and Moon as Gods in Central Asia // South Asian Religious Art Studies Bulletin, 2. 1983. P. 11—23.

Klimkeit 1993—*Klimkeit H. J.* Gnosis on the Silk Road. Gnostic parables, Hymns and Prayers from Central Asia. San Francisco: Harper, 1993.

Kljaštornyj, Livšic 1972 — *Kljaštornyj S. G., Livšic V. A.* The Sogdian Inscription of Bugut revised // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. T. 26 (1). 1972. P. 69—102.

Knobloch 1991/1994 — *Knobloch J.* Die Vorgeschichte von tschech. *bohatýr* 'Held'. Ein Beispiel für Fernentlehnung von Titeln // SFF BU-E, 36. 1991/1994. S. 95—98.

Kramers 1954 — *Kramers J. H.* Iranian Fire-Worship // Analecta Orientalia: Posthumous Writings and Selected Minor Works. Vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1954. P. 342—363.

Lane 1947 — *Lane G. S.* The Tocharian Puṇyavantajātaka // Journal of the American Oriental Society. Vol. 67, 1. 1947. P. 33—53; (также изд. отд. брошюрой).

Laroche 1960 — *Laroche E.* Koubaba déesse anatolienne et le problème des origine de Cybèle // Eléments orientaux dans la religion grècque ancienne. Paris, 1960.

Levi 1951 — *Levi D.* La dea micenea a cavallo // Studies presented to D. M. Robinson on his Seventieth Birthday. Vol. 1 / Ed. G. E. Mylonas. Saint Louis, Missouri, 1951. P. 108—125.

Lévi-Strauss 1985 — *Lévi-Strauss C.* La potière jalouse. [Paris:] Plon, 1985.

Lévi-Strauss 1991 —*Lévi-Strauss C.* Histoire de Lynx. Paris: Plon, 1991.

Lieu 1979 — *Lieu S. N. C* The Religion of Light. An Introduction to the History of Manichaeism in China. A Historical Survey. Hong Kong: Centre of Asian Studies, 1979. (Occasional Papers and Monographs, 38).

Marazzi 1984 — *Marazzi U.* Remarks on the Siberian Turkic Shamans' Secret. Language // Shamanism in Eurasia. Pt. 2. Göttingen: Herodot, 1984. P. 280—285.

Melchert 1984 — *Melchert H.* Craig. Notes on Palaic // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. Bd. 97. 1984. S. 22—43.

Melchert 1994 — *Melchert H.* Anatolian Historical Phonology. Amsterdam; Atlanta, GA: Rodopi, 1994. (Leiden Studies in Indo-European, 3).

Parpola 1997 — *Parpola S.* The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh. Cuneiform Text, Transliteration, Glossary and the Sign List. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997. (State Archives of Assyria Cuneiform Texts. Vol. 1).

Perry 1959 — *Perry B. E.* Fable // Studium generale, 12. 1959. P. 17—37.

Przeworski 1940 — *Przeworski S.* Notes d'archéologie syrienne et hittite. IV. Le culte du cerf en Anatolie // Syria. 1940. Fasc. 1. P. 62—76.

Puhvel 1984 — *Puhvel J.* Hittite Etymological Dictionary. Vol. 1—2. Berlin: Mouton, 1984—. (Trends in Linguistics. Documentation, 1).

Riemschneider 1970 — *Riemschneider K. K.* Babylonische Geburtsnomina in hethitischer Sprache. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970. (Studien zu den Boğazköy-Texten, Heft 9).

Rostovtzeff 1931 — *Rostovtzeff M.* Dieux et chevaux. A propos de quelques bronzes d'Anatolie de Syrie et d'Armenie // Syria. 1931. P. 48—57.

Salvini 1977 — *Salvini M.* Sui testi mitologici in lingua hurrica // Studi micenei ed Egeo-anatolici. F. 18. Roma, 1977. P. 73—91.

Salvini 1988 — *Salvini M.* Die hurritische Überlieferungen des Gilgameš-Epos und der Kašši-Erzählung // Hurriter und Hurritisch / Hrsg. von Xenia Haas. 21, 1988.

Sieg, Sieoling 1921 — *Sieg E., Siegling W.* Tocharische Sprachreste. Bd. 1. Die Texte. A—B. Transcription. Tafeln. Berlin: de Gruyter, 1921.

Sieg, Siegling, Schulze 1931 — *Sieg E., Siegling W.* Tocharische Grammatik / Bearb. in Gemeinschaft mit W. Schulze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931.

Sieg, Siegling 1949—1953 — *Sieg E., Siegling W.* Tocharische Sprachreste. Sprache B. Hefte 1—2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949—1953.

Siegelová 1971 —*Siegelová J.* Appu-Märchen und Hedammu-Mythus. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971. (Studien zu den Boğazköy-Texten. Heft 14).

Singer 1996 — *Singer I.* Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning (CTN 381). Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1996.

von Soden 1985 — *Soden W. van.* Akkadisches Handwörterbuch. I Bd.: A—L. 2. verbess. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz, 1985.

Šilejko 1927 — *Šilejko V. K.* Mes und die Sonne // Доклады АН СССР, Сер. В. 1927. С. 129—131. См. также рус. пер. Вяч. Вс. Иванова: *Шилейко В. К.* Мес и Солнце // Государственный Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина: К 100-летию со дня рождения. 1898—1998. М., 2003.

Thalbitzer 1945 — *Thalbitzer W.* Uhlenbeck's Eskimo-Indoeuropean Hypothesis, a Critical Revision // Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague. Vol. 1. 1945. P. 66—96.

van Tongerloo 1991 — *Tongerloo A. van.* Light, More Light // Manichaica Selecta. Studies presented to Prof. J. Ries on the Occasion of his Seventirth Birthday. Manichaen Studies 1 / Ed. A. van Tongerloo and S. Giversen. Louvain, 1991. P. 371—378.

Tournay, Shaffer 1994 — *Tournay R. J., Shaffer A.* L'Epopée de Gilgamesh / Trad., introd. et notes par R. J. Tournay et A. Shaffer. Les litteratures anciennes du Proche Orient. Paris: Les Editions du CERF, 1994.

Turkan 1989 — *Turkan R.* Les cultes orientaux dans le monde roman. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

Vanstiphout 1988— *Vanstiphout H.* The Importance of «The Tate of the Fox» // Acta Sumerologica (Japan). № 10, July 1988. P. 191—227.

Werner 1997 — *Werner H.* Das Jugische. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag in Kommision, 1997. (Swym-Ketische. Veroffentlichungen der Societas Ural-Altaica. Bd. 50).

Wilke 1969 — *Wilcke* C. Das Lugalbanda-Epos. Wiesbaden, 1969.

Winter 1984 — *Winter W.* Studia Tocharica. Selected Writings. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1984.

Wittaker 1998 — *Wittaker G.* Traces of an Early Indo-European Language in Southern Mesopotamia // Göttinger Beiträge zur Sprachwissenschaft. Heft 1. 1998. P. 129.

Worschitz, Hutter, Penner 1989 — *Worschitz K. M., Hutter M., Penner K.* Das manichäische Urdrama des Lichtes. Studien zu koptischen, mitteliranischen and arabischen Texten. Wien, 1989.

Yoshida 1996 — *Yoshida D.* Untersuchungen zu den Sonnengottheiten bei den Hethitern. Schwürliste, helfende Gottheit, Feste. Heidelberg: Universitatsverlag C. Winter, 1996.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ИМЕНИ КУХУЛИНА *

Внутренняя форма имени мифологического или эпического героя часто может быть объяснена ситуацией (или набором ситуаций), с которой прежде всего связывается этот герой. В таких случаях это имя может рассматриваться как минимальный текст, являющийся переводом соответствующей ситуации [1]. Эта ситуация может быть полностью (или почти полностью) восстановлена благодаря анализу более обширных мифологических и эпических текстов, в которых употребляется соответствующее имя (это последнее можно рассматривать как минимальный текст, включенный в состав более пространных текстов, соотносящихся с той же ситуацией). Если в родственной языковой и мифологической традиции сохраняется имя, по внутренней форме совпадающее с исследуемым именем, то и для этой второй традиции можно реконструировать соответствующую ситуацию, хотя она в этой второй традиции отражена лишь в имени — минимальном тексте, но не в более обширных текстах. Следовательно, сравнение имен — минимальных текстов — и более обширных текстов, включающих эти имена, оказывается средством для сравнения и реконструкции ситуаций, с ними соотносимых. Такие выводы, в частности, можно сделать при сравнении имени Кухулина и связанных с ним ирландских преданий, с одной стороны, и соответствующих элементов других индоевропейских языковых и мифологических систем — с другой.

Имя Кухулина объясняется в рассказе о подвигах, совершенных им в детстве [2]. Мальчик, носящий неирландское имя Сетанта (*Setanta*) [3], убил напавшего на него страшного пса, принадлежащего кузнецу Кулану, после чего, согласно од-

* Впервые статья напечатана в: Проблемы сравнительной филологии: Сб. статей к 70-летию чл.-корр. АН СССР В. М. Жирмунского. М.; Л., 1964. С. 451—461.

[1] Иванов В. В. Лингвистика как теория отношений между языковыми системами и ее современные практические приложения // Лингвистические исследования по машинному переводу. М., 1961. С. 8—9. О переводе между ситуацией и текстом см.: Ульдалль Х. И. Основы глоссематики // Новое в лингвистике. М., 1960. С. 428—431.

[2] Guyonvarc'h C. J. Les exploits d'enfance de Cuchulainn // Ogam. 1959. Vol. XI, fasc. 2—3. P. 211—215.

[3] Относительно происхождения этого имени, связываемого со словом sét 'дорога', см.: Guyonvarc'h C. J. Les exploits d'enfance de Cuchulainn // Ogam. 1959. Vol. XI, fasc. 2—3. P. 215, note 31; O'Rahilly T. F. Early Irisch history and mythology. Dublin, 1946. P. 295. О возможности объяснения имени Setanta как бриттского, ср.: Sjoestedt-Jonval M. L. Légendes épiques irlandaises et monnais gauloises // Études celtiques. 1936. Vol. I, fasc. 1. P. 54; Even A. La conception de Cuchulainn // Ogam. 1952. №. 23. P. 275, note 7.

ному из вариантов саги, он сам предложил Кулану возмещение: до тех пор, пока Сетанта не воспитает пса, который мог бы заменить убитого пса Кулана, Сетанта сам будет «боевым псом» (*archu*)[4] Кулана. Присутствующий друид замечает, что в таком случае Сетанте отныне нужно зваться «собакой Кулана» — *Cuchu'ainn*; Сетанта с неохотой соглашается на это. Этот рассказ, где имя Кухулина впервые дается друидом, можно было бы сопоставить с рассказами о том, как благодаря чарам друидов люди превращаются в собак[5]. В сагах о Кухулине он часто именуется просто «псом».

В том, что Кухулин назван псом, многие исследователи давно уже обоснованно видели «след тотемизма»[6]. Тотемический характер этого имени особенно отчетливо проявляется в табуистическом запрете — гейсе, согласно которому Кухулин не может есть «мяса своего тезки», т. е. собачьего мяса[7]. Кухулин нарушил этот запрет перед самой своей смертью, когда три старухи угостили его собачьим мясом и он не мог отказаться от угощения в силу другого гейса, по которому он не мог отклонить приглашения отведать пищу[8]. Отведав собачьего мяса, Кухулин утратил прежнюю силу: ослабела его левая рука, которой он ел собачье мясо, и потеряла крепость левая ляжка, под которую он клал его.

Вся сага о смерти Кухулина проникнута символами, связанными с мифом о собаке. Важнейшим из них, с точки зрения сравнительной мифологии, является символ трех псов, появляющийся в прозвании убийцы Кухулина — Лугайда. Лугайд и в саге о смерти Кухулина, и в ирландских летописях[9] носит название *Mac*

---

[4] О различиях между *árchú* 'боевой пес' (валл. *aer-gi*) и *archú* 'сторожевой пес', ср.: Guyonvarc'h C. J. Les exploits d'enfance de Cuchulainn // Ogam. 1959. Vol. XI, fasc. 2—3. P. 213, note 27; Vendryes J. Lexique étymologique de l'irlaindais ancien. Paris, 1959. A—81 и A—82. В одном из описаний чудесного преображения Кухулина биение его сердца сравнивается с лаем «боевого пса» (*árchon*), (ср. Sjoestedt-Jonval M. L. Légendes epiques irlandaises et monnais gauloises // Études celtiques. 1936. Vol. I, fasc. 1. P. 10.) но образный стиль этих описаний заставляет думать скорее о случайности этого сравнения, которое не обязательно должно быть связано с тем, что Кухулин сам был «боевым псом» Кулана.

[5] Ср. литературу, указанную в книге: Cross T. P. Motif-Index of Early Irish Literature. Blomington, Indiana, 1952. P. 107; ср.: Idem. P. 65 и 106 (о превращении собаки в человека и человека в собаку в кельтских преданиях).

[6] Веселовский А. Н. Историческая поэтика / Ред., вступ. ст. и примеч. В. М. Жирмунского. Л., 1940. С. 525.

[7] О тотемическом характере этого гейса ср., например: Ирландские саги / Примеч. А. А. Смирнова. М.; Л., 1933. С. 348, прим. 12;

История западневропейской литературы / Под ред. В. М. Жирмунского. М., 1947. С. 24; Dillon M. The archaism of Irish tradition // The Sir John Rhŷs memorial lecture. London, 1947. P. 8; Dillon M. Early Irish literature. Chicago, 1948. P. XV; Greene D. Early Irish Society // Early Irish Society / Ed. by M. Dillon. Dublin, 1954. P. 89; Cross T. P. Motif-Index of Early Irish Literature. P. 88. Пользуюсь случаем, хочу принести благодарность проф. М. Диллону за помощь, оказанную им в получении новых кельтологических изданий.

[8] См.: Ирландские саги / Примеч. А. А. Смирнова. М.; Л., 1933. С. 209; Stokes W. Cuchulainn's Death // Revue celtique. 1877. Vol. III. No. 2. P. 176—177; d'Arbois de Jubainville H. L'époree celtique en Irlande. Vol. I. Paris, 1892. P. 335—336.

[9] Ср.: Mors Conchulaind fortissimi herois Scottorum la Lugaid mac tři con 'Смерть Кухулина, мощнейшего героя ирландцев, от руки Лугайда, сына трех псов' (Stokes W. The Annals of Tigernach // Revue celtique. 1885. Vol. XVI. No. 4. P. 407).

Tri Con 'сын трех псов'. Ж. Вандриес, исследовавший единство тройных героев в кельтской литературе, отмечал, что, поскольку Лугайд «был сыном Ку Роя, можно думать, что Ку Рой, легенда о котором полна мифологических элементов, некогда обладал тройственной личностью»[10]. Первым элементом имени Ку Роя является ирландское название пса си. Для доказательства гипотезы Вандриеса существенно то, что наряду с прозвищем *Mac Tri Con* 'сын трех псов' в древней ирландской литературе встречается и прозвище *Mac Con* 'сын пса'; это последнее объясняется легендой, по которой человек, носящий это имя, был вскормлен собакой[11] (ирл. *cu*, род. п. *con* может обозначать и кобеля, и суку[12]).

В одном из вариантов саги о смерти Кухулина собака появляется перед самой смертью Кухулина в виде выдры, которая в ирландском, как и в других кельтских языках, называется «собакой воды» (ирл. *dobor-chu*, валл. *dyfr-gi*[13]). Истекающий кровью Кухулин видит, что выдра пьет его кровь. Далее в рассказе слово *doborchu* 'выдра' заменяется словом *cu* 'пес, собака' (входящим в сложное слово *dobor-chu* в качестве его второго элемента): «... и когда Кухулин увидел, что собака пьет кровь, текущую из тела, он нанес собаке такой удар, что она от него подохла»[14]. Таким образом, Кухулин перед самой смертью снова убивает пса (в виде «собаки воды» — выдры), как бы повторяя подвиг, совершенный им в детстве.

Последний раз мифологический символ собаки в саге о смерти Кухулина появляется в рассказе о мщении за Кухулина. У коня, принадлежащего Коналу и мстящего за Кухулина, была *cend con* 'голова пса'. И он грыз людей в сражениях (как боевые псы). В более поздней версии того же рассказа конь носит имя *Conchenn* 'песья голова'[15]; это же название встречается и в качестве имени человека в саге о посещении Кухулином того света («Болезнь Кухулина»)[16]. Древ-

---

[10] Vendryes J. L'unité en trois personnes chez les celtes // Choix d'études linguistiques. Paris, 1952. P. 237.

[11] Dillon M. The cycles of the kings. London; N. Y., 1946. P. 16, note 3. Относительно кельтского мотива человека, вскормленного собакой, ср.: Cross T. P. Motif-Index of Early Irish Literature. Blomington, Indiana, 1952. P. 498.

[12] Употребление cú в качестве существительного мужского и женского родов является архаизмом, ср. об этом: Vendryes J. [Рец. на кн.]: O'Rahilly C. Eachtra Uilliam // Études celtiques. 1950—1951. Vol. V, fasc. 2. P. 450.

[13] Сходная внутренняя форма названия выдры обнаруживается и в баскском и грузинском языках; ср.: Marr N. Postface // Яфетический сборник. Т. III. М.; Л., 1925. С. 168, ср. о параллели в латинском: Schwenter E. Irisch dobor-chú «Biber» // KZ. 1959. Bd. 76. Hf. 1/2. S. 77. Следует отметить, что сага о смерти Кухулина свидетельствует о живом восприятии этой внутренней формы, о том же говорит и уменьшительная форма названия выдры dobran, образованная посредством суффикса an от первого компонента dobor (dobur 'вода'), ср.: Thurneysen R. A. Grammar of Old Irish. Dublin, 1946. P. 173.

[14] См.: Le Roux F. De la lance dangereuse, de la femme infidéle et du chien infernal // Ogam. 1958. Vol. X, fasc. 6. P. 406.

[15] Sjoestedt-Jonval M. L. Légendes épiques irlandaises et monnais gauloises // Études celtiques. 1936. Vol. I, fasc. 1. P. 36.

[16] Guyonvarc'h C. J. La maladie de Cuhulainn et l'unique jalousie d'Emer // Ogam. 1958. Vol. X, fasc. 4—5. P. 298, note 60. В указанной статье приводится ряд других параллелей к мотиву «собакоголовых» в кельтской литературе, но часть этих мест может объясняться позднейшими литературными (в частности, античными) влияниями. К мотиву песиглав-

ность мотива собачьей головы доказывается сравнением с галльскими собственными именами типа *Cuno-pennus* 'собакоголовый', ср. *Cuno-barrus* с предполагаемым аналогичным значением [17]. Это представляет тем больший интерес, что и в галльских изображениях коней с человеческими головами усматривали параллель с чудесной лошадью, мстящей за Кухулина [18]. Следует отметить также, что и хозяин этой лошади — мститель Конал носит общекельтское имя, древним первым компонентом которого было кельтское название собаки, пса: ирл. *Conall*, кимрск. *Cynwall*, галльск. *Cuno-vall* [19].

Таким образом, уже саги о Кухулине позволяют установить роль древнего кельтского мифа о волшебном псе [20] в формировании этого цикла сказаний. Но особенно отчетливые результаты можно получить благодаря сравнению саг о Кухулине с сагой о смерти Кельтхара, которая лишь в более позднее время была подвергнута внимательному анализу [21]. В этой саге повествуется о том, как Кельтхар совершил подвиг, избавив уладов от пса, ежедневно совершавшего нападения на их жилища. Кельтхар варит состав, по-видимому обладающий магической силой; ветвь, пропитанная этим составом, приманивает пса, когда он возвращается в свое логово. Кельтхар, спрятавшийся в логове пса, с помощью этой ветви убивает пса и уносит с собой его голову. Как справедливо замечает автор последнего перевода этого предания, Кельтхар здесь выступает не только как воин, но и как волшебник [22]. Его подвиг сопоставим с тем подвигом, благодаря которому Кухулин получил свое имя, однако в саге о Кельтхаре отчетливо выступает архаичный мотив победы над чудовищем, которое наносило ущерб уладам. Но особенно замечательна последняя часть саги, где повествуется о чудесном появлении трех щенков, в которых, суда по контексту, можно видеть магическое перевоплощение героя Конганкнеса [23]. Один из этих псов был отдан кузнецу Ку-

---

цев в кельтской литературе ср.: Cross T. P. Motif-Index of Early Irish Literature. Blomington, Indiana, 1952. P. 54—55; ср.: Idem, P. 55 (о случае, когда песьеголовый человек имеет лошадиную гриву, как конь Конала, мстящий за Кухулина). В связи с истолкованием имени Кухулина как тотемического пережитка следует отметить, что А. Н. Веселовский относил поверья о песиглавцах к числу «легендарных сюжетов из области тотемизма», см.: Веселовский А. Н. Историческая поэтика. С. 522 и 524.

[17] Schmidt K. H. Die Komposition in gallischen Personennamen // Zeitschrift für celtische Philologie. 1957. Bd. 26. Hf. ¾. S. 186; ср.: Hf/ ½. S. 55 u. 56.

[18] M. L. Sjoestedt-Jonval. Légendes epiques irlandaisess et monnais gauloises // Études celtiques. 1936. Vol. I, fase. 1. P. 37—38.

[19] K. H. Schmidt. Die Komposition in gallischen Personennamen // Zeitschrift für celtische Philologie. 1957. Bd. 26. Hf. ¾. S. 186, fußnote 1. Об исчезновении w в форме Conual > Conall ср.: R. Thurneysen. A grammar of Old Irish. P. 19; Г. Льюис и X. Педерсен. Краткая сравнительная грамматика кельтских языков (русский перевод). М., 1954. С. 37.

[20] Относительно волшебного пса в кельтской литературе ср.: T. P. Cross. Motif-Index of Early Irish Literature. Blomington, Indiana, 1952. P. 65.

[21] C. J. Guyonvarc'h. La mort violente de Celtchar, fils d'Uthechar // Ogam. T. X, fase. 6, 1958. P. 371—380; F. Le Roux. De la lance dangereuse, de la femme infidéle et du chien infernal // Ogam. 1958. Vol. X, fasc. 6.

[22] C. J. Guyonvarc'h. La mort violente de Celtchar, fils d'Uthechar. P. 377, note 25.

[23] Idem. P. 378, note 29. Ср. выше о мотиве оборотничества (превращения человека в собаку) у кельтов.

лану, следовательно, убийство этого пса и дало потом имя Кухулину[24]. Другого из трех волшебных псов отдали Кельтхару. Однажды, когда Кельтхара не было дома, его пес вырвался на волю. С тех пор он стал бедствием для уладов, на стада которых этот пес нападал. Снова (как и в рассказе о первом подвиге Кельтхара, убившем пса с помощью ветви) Конхобар обращается к Кельтхару с просьбой избавить его от этой беды. Кельтхар с сотней воинов отправляется в долину, где находился его пес. Он зовет пса три раза (что следует отметить ввиду роли числа 3 в сагах о Кухулине и Кельтхаре). Пес приходит и узнает хозяина, которому он лижет ноги. Кельтхар убивает пса и сам умирает оттого, что на него падает капля крови собаки (ср. кровь Кухулина, которую пьет выдра в саге о смерти Кухулина). Снова, как и в сказаниях о Кухулине, смерть героя оказывается связанной со смертью пса (ср. выше о «собаке воды»).

Как уже отмечалось в литературе, Кухулин не появляется в этих повествованиях о сражениях Кельтхара с двумя волшебными псами[25]. Сравнивая сагу о Кельтхаре с сагами о Кухулине, естественно высказать предположение, что речь идет о двух вариантах одного и того же мифа. Общим для обоих вариантов является мотив пса (чудовища, ежедневно убивающего уладов или их скот в саге о Кельтхаре), которого поражает герой, мотив собачьей головы (в саге о Кельтхаре герой уносит голову пса с собой) и мотив трех псов. С точки зрения структурного анализа, выделяющего в синтагматической последовательности эпизодов мифа повторяющиеся символы — парадигматические элементы мифологической знаковой системы, можно было бы считать, что последовательность появления этих элементов не является существенной. Часто появление новых однотипных символов (например, «собаки воды» в варианте саги о смерти Кухулина) объясняется избыточностью языка мифа, где один и тот же символ (собаки, убиваемой героем) кодируется несколькими последовательными эпизодами: точно так же один символ может кодироваться в виде нескольких действующих лиц. По отношению к мотиву трех псов сага о Кельтхаре подтверждает гипотезу о том, что три пса могут рассматриваться как одно мифологическое существо (ср. приведенное выше мнение Вандриеса). Поэтому все три перечисленных выше мотива, объединяемых общим дифференциальным признаком связи с мифом о псе, можно было бы соединить вместе, реконструировав миф о чудовище с тремя собачьими головами, которое было убито героем. Третьим отзвуком того же мифа (наряду с сагами о Кухулине и Кельтхаре) можно было бы считать рассказ о Ку Коингельте, получившем свое имя потому, что он убил чудовище на полуострове (*coingelt*)[26]. Исходя из такой реконструкции кельтского мифа, можно было бы думать, что в именах Кухулина и Ку Коингельта безусловно древним является первый элемент (*cu* 'собака'), указывающий на чудовищного пса, убитого героем. Второй же элемент может быть либо именем хозяина пса (*Culann*), либо названием места, где произошел поединок героя с чудовищем (*coingelt*).

В саге о Кухулине древний миф выступает в преобразованном виде, так как убитый героем пес Кулана является не чудовищем, которое грозит всем уладам, а

---

[24] F. Le Roux. De la lance dangereuse, de la femme infidéle et du chien infernal // Ogam. 1958. Vol. X, fasc. 6. P. 383—384.

[25] C. J. Guyonvarc'h. La mort violente de Celtchar, fils d'Uthechar. P. 378, note 29.

[26] M. Dillon. The cycles of the kings. P. 87, note 1.

боевым псом, роль которого была в кельтском обществе весьма почетной[27]. Как позволяет судить сага об изгнании сыновей Уснеха, псы занимали промежуточное положение между женщинами и слугами, т. е. упоминались в качестве третьего по значению социального слоя (после воинов и женщин)[28]. Однако мотив пса в сагах о Кухулине нельзя непосредственно вывести из особенностей кельтского общества в историческую эпоху; эти последние помогают лишь понять причины трансформации древних мифологических мотивов (битвы с чудовищем о трех собачьих головах и оборотничества — превращения человека в собаку) в богатырской сказке о Кухулине[29].

Исследование кельтского эпоса и, в частности, саг о Кухулине давно уже позволило обнаружить отражение в нем общеиндоевропейских мотивов[30]. Для сопоставления с изложенными выше данными особый интерес представляют результаты исследований Ж. Дюмезиля, сравнивавшего саги о Кухулине с мифами других индоевропейских народов. Анализируя подвиги Кухулина, Дюмезиль пришел к выводу, что в них в преобразованном виде отразился индоевропейский миф о победе героя (бога) над чудовищем о трех головах[31]. Однако Дюмезиль совсем не исследовал тех (как представляется, чрезвычайно архаичных) мотивов в богатырской сказке о Кухулине, которые связаны с мифом о его имени. Поэтому выводы Дюмезиля основаны лишь на более поздних элементах этой сказки, где трехглавое чудовище предстает в виде трех противников, последовательно убиваемых Кухулином[32]. Привлечение всех проанализированных выше фактов, которых Дюмезиль вовсе не касается, дает блестящее подтверждение его гипотезы и позволяет внести в нее уточнение: в кельтском варианте индоевропейского мифа у чудовища было три песьих головы. Особенно замечательно то, что Дюмезиль на основании индо-иранских фактов и типологического сопоставления их с мифами североамериканских индейцев предположил участие бога-ремесленника или к у з н е ц а (подчеркнуто Дюмезилем)[33] в мифе о трехголовом чудовище, которого поражает герой (или бог). Эта гипотеза находит подтверждение в мотиве кузнеца Кулана, который, по предположению ряда кельтологов, может быть эквивалентом бога-кузнеца *Goibniu* (валл. Govannon, ср. ирл. *gobann* 'кузнец' из

[27] См. о роли псов у кельтов: F. Le Roux. De la lance dangereuse... P. 404, note 79.

[28] См.: Ирландские саги. С. 66.

[29] Ср. аналогичные замечания применительно к славянскому и германскому эпосу: Жирмунский В. М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса: исследования по славянскому литературоведению и фольклору / Доклады советских ученых на IV Международном съезде славистов. М., 1960; Жирмунский В. М. Германский героический эпос в трудах Андреаса Хойслера // Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М., 1960. С. 43—44.

[30] G. Myrphy. Saga and Myth in ancient Ireland, Dublin, 1955. P. 44; J. de Vries. Le conte irlandais Aîded Ôenfir Aife et la thème dramatique du combat du père et du fils dans quelques traditiones indo-européenes // Ogam. T. IX, fasc. 2, 1957. К. Уоткинс показал отражение в древнейших кельтских метрических текстах индоевропейских метров, см.: C. Watkins. Indo-European origins of a Celtic metre // Poetics. Warsawa, 1961. Ibid. Indo-European metrics and archaic Irish Verse // Celtica. Vol. VI. P. 194—249.

[31] G. Dumezil. Horace et les curiaces. Paris, 1942. P. 50—52, 103.

[32] Idem. P. 103.

[33] Idem. P. 132.

**gobenn, gobnecht* 'кузнецкое дело', галльск. *Gobanillo*, др. брит. *Gobannio*)[34]. Следует подчеркнуть, что само имя кузнеца, представленное в ирландском двумя разными словами (*Culann* и *Goibniu*), нельзя считать достаточно древним, но мотив кузнеца, участвующего в мифе о трехголовом чудовище, оказывается архаичным.

Дюмезиль полагал, что этот миф отразился и в римской мифологии, хотя в еще более преобразованном виде, чем в ирландской[35]. В связи с этим следует отметить, что тотемический по происхождению запрет прикасаться к собаке или называть ее имя, сопоставимый с гейсом Кухулина, обнаруживается среди табу, наложенных на римского Flamen Dialis[36] — жреца Юпитера или Dius Fidias — бога права, заговоров и клятв, который частично заменил в этой функции Юпитера[37]. В римских ритуалах обнаруживаются и другие следы культа собаки, в частности коронование собак на празднествах в честь Дианы[38], сопоставляемое Фрейзером с аналогичным обрядом у малоазиатских кельтов-галатов, который, по мнению Фрейзера, был вынесен с их общекельтской прародины[39]. Наконец, кельтский мотив человека, воспитанного собакой (*Mac Con* 'сын собаки'), у самих кельтов чередуется с мотивом человека, воспитанного волчицей[40]; некоторые кельтологи полагают даже, что *cu* 'пес' часто используется как обозначение волка[41] (ср. в приведенных выше сагах использование этого слова как названия чудовища, убивающего скот и людей и угрожающего уладам). Поэтому кельтский мотив «сына собаки» сопоставим с легендой о Ромуле и Реме.

Но наиболее отчетливые параллели кельтскому мифу о Кухулине можно обнаружить не у потомков италийских племен, а у иллирийцев, некогда входивших вместе с кельтами и италийцами в западноевропейскую языковую сообщность (языковой союз близкородственных индоевропейских диалектов, называемых Краэ «древнеевропейскими»).

Иллирийское (или фракийское) имя бога *Καν-δάων*[42] и другие связанные с ним иллирийские имена (*Can-davia* — название южноиллирийской горной области) может получить точное истолкование благодаря его сравнению с родственным лидий-

[34] R. Thurneysen. A grammar of Old Irish. P. 209. Относительно бога Goibniu ср.: G. Dumézil. Naissance de Rome. Paris, 1944. P. 25.

[35] G. Dumézil. Horace et les curiaces; ср. также о следах трехголового чудовища в римской мифологии: G. Dumezil. Jupiter, Mars, Quirinus. VI. Paris, 1948. P. 149.

[36] Отмечено уже в классических работах о табу: Frazer J. G. Taboo and the perils of the soul. London, 1922. P. 13; Freud S. Totem und Tabu / Gesammelte Werke. London, 1948. Bd. 9. S. 59.

[37] См. об этом боге: G. Dumezil. Les dieux indo-européens. Paris, 1952. P. 28.

[38] Frazer J. G. The magic art and the evolution of kings. London, 1922. Vol. 1. P. 14.

[39] Idem. 1922. Vol. II. P. 125—128 (ср. Ibid. сравнение со сходным непальским праздничным обрядом почитания собак).

[40] Cross T. P. Motif-Index of Early Irish Literature. PP. 16, 498; ср. Idem. C. 5 о боге в образе собаки (волка). Ср. также о связи между оборотнями-волками и оборотнями-собаками: Stokers W. Mythological notes // Revus celtique. 1873—1875. Vol. II. P. 203 (о глоссах к слову *conoel*, *conel*).

[41] Schmidt K. H. Die Komposition... S. 186 (со ссылкой на Покорного).

[42] H. Krahe. Die Sprache der Illyrier. Bd. I. Wiesbaden, 1955. S. 56 (с указанием на литературу); E. Fraenkel. Baltische, slavische und iranische Beiträge // Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Bd. IV (Festgabe für Paul Diels). München, 1953. S. 115.

ским именем бога Καν-δαύλης[43]. Это последнее Гиппонакт объясняет как лидийское (меонийское) имя Гермеса — душителя собак: Ἑρμῆ κυνάγχα, Μηιονιστὶ Κανδαυλα[44]. 'Гермес — душитель псов, у лидийцев — Кандаулес'. Имя Καν-δαύλης, как было установлено еще в XIX в., состоит из сочетания индоевропейского названия собаки (*καν* — ср. кельтск. *con*, *cu*, греч. *κύων*, лат. *canis* и т. п.) с производным со значением 'волк', в иллирийском *daunus*); следовательно, его внутренняя форма точно соответствует греческому переводу *κυνάγχης*. Согласно глоссе гесихия Κανδαυλας. Ἑρμῆς Ἡρακλῆς[45], Кандаулас сопоставлялся не только с Гермесом, но и с Гераклом. Это обстоятельство, а также использование этого слова в качестве имени последнего лидийского царя из династии Гераклидов нашло истолкование еще в классической работе П. Кретчмера[46]. Кретчмер указал, что имя «душителя псов» должно было первоначально принадлежать богу, который одержал победу над чудовищем, имевшим вид пса. Этот бог считался мифологическим родоначальником лидийской династии, которого греки отождествляли с Гераклом; поэтому вся династия, последний представитель которой носил почетный титул по имени ее родоначальника, получила наименование династии Гераклидов. Эта хорошо аргументированная гипотеза позволяет предложить сравнение внутренней формы лидийского и иллирийского имен богов с внутренней формой имени Кухулина. Так же как и Кухулин, которого давно уже сопоставляли с Гераклом[47], иллирийский и лидийский боги получили свои имена потому, что они одержали победу над чудовищем-псом. Сравнение с реконструированным выше кельтским мифом позволяет предположить, что это чудовище было о трех собачьих головах; понятно, что его победитель для греков был тождествен Гераклу, который привел из ада Кербера — чудище с тремя собачьими головами, сторожившее вход в потусторонний мир[48] (ср. сторожевую роль пса Кулана, убитого Кухулином, и появление человека по имени Conchenn 'песьеголовый' в рассказе о путешествии Кухулина на тот свет). Сходство кельтского мифа с предполагаемым иллирийским и лидийским можно было бы рассматривать как типологическое, но этому препятствует, во-первых, генетическое тождество первых элементов сложного слова, выступающего в качестве имени бога, и, во-вторых, относительная редкость самого рассказа о поединке бога (или героя) с песьеголовым чудовищем[49]. Поэтому более вероятным представляется предположение о том, что

---

[43] Ср.: Иванов В. В. Новая литература о диалектном членении общеиндоевропейского языка // Вопр. языкознания, 1956. № 2. С. 112; Porzig W. Die Cliederung des indogermanischen Sprachgebiets. Heidelberg, 1954. S. 75.

[44] Anthologia lyrica graeca / Ed. Diehl E. Lipsiae. 1954. Fase. 3. P. 82.

[45] Idem.

[46] P. Kretschmer. Einleitung in Geschichte der griechischen Sprache. Göttingen, 1896. S. 389.

[47] Cp. G. Dottin. Les littératures celtiques. Paris, 1924. P. 81.

[48] Относительно интерпретации Кербера как чудесного змея, над которым одерживает победу герой, ср.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 245—246. Однако В. Я. Проппу остался неизвестен приводимый в настоящей работе материал, поэтому мотив собачьих голов в его работе ошибочно признается греческим нововведением.

[49] На основании труда С. Томпсона (Thompson S. Motif-indexof folkliterature. Bloomington, 1955—1958. Vol. 1—6) можно сделать вывод, что мифы, связанные с собаками и песиглавцами, в Старом Свете, распространены лишь в некоторых областях (Ирландия, Эстония, Израиль, Индия); относительно очень распространенных мотивов волшебных псов

мы имеем дело с вариантами одного индоевропейского мифа о боге, первым элементом имени (или прозвания) которого было индоевропейское название собаки (второй элемент этого имени был преобразован, возможно, под влиянием табу).

Для выяснения границ распространения этого мифа важно было бы выяснить точную языковую принадлежность лидийского имени Κανδαύλης. Кретчмер, исходивший из гипотезы о том, что лидийский язык не был индоевропейским, рассматривал это имя как не собственно лидийское [50]. Эта точка зрения по традиции сохраняется и теми учеными, которые уже не считают лидийский язык неиндоевропейским [51]. Однако в настоящее время это имя можно было бы рассматривать и как чисто лидийское, так как отражение индоевропейского палатального в этом слове можно объяснить особенностями фонологического развития анатолийских языков [52], а суффикс *-l* в имени деятеля нашел бы параллель в хеттском суффиксе nomina agentis *-ala* [53], что представляет особый интерес ввиду наличия специальных хетто-лидийских изоглосс. В этом случае можно было бы связать приведенные выше данные с ролью собак и «волчьих» людей [54] в хеттских и лувийских ритуальных текстах. Тогда к ряду черт, объединяющих лингвистически анатолийские языки с кельтскими и италийскими и истолковываемых отчасти как общие архаизмы, отчасти как общие архаизмы, отчасти как инновации (ср. относительное местоимение, медиопассив на *-r*, название дороги **i-ter* и т. д.), присоединилось бы сходство культурно-исторического характера.

у американских индейцев см.: Voegelin E. W. Dog // Funk-Wagnalls standard dictionary of folklore, mythology and legend. New York, 1949. Vol. I. P. 319.

[50] Kretschmer P. Einleitung in die Geschichte... S. 389.

[51] См., например, В. И. Георгиев Исследования по сравнительно-историческому языкознанию. М., 1958. С. 117. Ср. там же о надписи, где упоминается фракийское божество, имеющее отношение к собаке. Имя Κανδάων В. И. Георгиев (как и некоторые другие ученые) считает фракийским, а не иллирийским.

[52] Иванов В. В. Проблема языков centum и satem // Вопр. языкознания, 1958. № 4. С. 21; Иванов В. В. Хеттский язык. М., 1963. С. 92.

[53] Ср. относительно палайского суффикса: A. Kammenhuber. Esquisse de grammaire palaite // Bulletin de la Sociéte de linguistique de Paris. T. 54, fasc. 1. Paris, 1959. P. 34.

[54] Ср.: Иванов В. В. Социальная организация индоевропейских племен по лингвистическим данным // Вестник истории мировой культуры. 1957. № 1. С. 47, прим. 23. Следует отметить, однако, что эти хеттские факты могут найти параллель в данных о роли тотема волка на территории древнего Закавказья, собранных в недавнее время грузинскими лингвистами и этнографами. Поэтому их генетическое (а не чисто типологическое) сопоставление с указанными итало-кельтскими явлениями и со следами тотема волка в славянском эпосе о Змее — Огненном Волке было бы преждевременным, так как хетты могли усвоить соответствующие культы уже после своего отделения от других индоевропейских племен (неиндоевропейские — восточные влияния возможны и по отношению к легенде о Змее — Огненном Волке, ср.: Иванов В. В. Хеттский язык. С. 23; Иванов В. В. и Топоров В. Н. К реконструкции праславянского текста // славянское языкознание / Доклады советской делегации: V Международный съезд славистов. М., 1963. С. 139—140 и 156). Отражение тотемических представлений, связанных с собакой и волком, обнаруживается и в осетинских и абхазских версиях нартовского эпоса. Отражение культа Кандаулеса Ханфман видит в сожжении щенят, видимо, имевшем ритуальные цели, которое обнаружено во время последних раскопок в Лидии, см.: Hanfmann G. M. A. The fifth campaign at Sardis // Bulletin of the American Schools of oriental Research. 1963. № 170. April. P. 10.

ДРЕВНЕБАЛКАНСКИЙ И ОБЩЕИНДОЕВРОПЕЙСКИЙ ТЕКСТ МИФА О ГЕРОЕ — УБИЙЦЕ ПСА И ЕВРАЗИЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ *

Архаичные сложные слова, сохраняющиеся в древних индоевропейских языках, в частности в именах богов (и в производных от них топонимах и теофорных личных именах), представляют значительный интерес как следы реальных индоевропейских текстов, сокращенными трансформами которых они являются. Этим объясняется внимание к словосложениям как в исследованиях последних лет в области сравнительно-исторического синтаксиса [1], продолжающих линию монографии Якоби, установившего отражение в сложных словах древнейших норм раннеиндоевропейской грамматики [2], так и в трудах, посвященных реконструкции индоевропейского поэтического (и мифопоэтического) языка [3]. К числу подобных архаичных (как по семантике, так и по синтаксической структуре) сложных слов принадлежит древнебалканское индоевропейское (в широком смысле древнеиллирийское) имя, отраженное в названии Καν-δάων, прилагавшемся к богу войны, эквивалентному Аресу (Lycophr. 328, 938), а также в названии южноиллирийской горной области Can-davia [4].

Расшифровка внутренней формы этого имени дается благодаря его отождествлению с мэонийским Κανδαύλησ, разъясняемым в строке Гиппонакта:

---

* Впервые напечатано: Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М.: Наука, 1977. С. 181—213.

[1] Lehmann W. P. Proto-Indo-European Syntax. University of Texas Press, 1974. P. 79—81 и сл.; ср. уже Risch T. Griechische Determinativ Komposita // Indogermanische Forschungen (сокращенно IF), 1944. Bd. 59. P. 1—61; 1949. P. 245—294.

[2] Jacobi H. Compositum und Nebensatz. Bonn, 1897; Richter O. Die unechten Nominalkomposita des Altindischen und Altiranischen // IF, 1898. Bd. 9. S. 1—62, 183—252.

[3] Schmitt R. Dichtung und Dichtersprache der indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967. Ср. сводку данных: Герценберг Л. Г. Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках. Л., 1972.

[4] Krahe H. Die Sprache der Illyrier. Erster Teil // Die Quellen. Wiesbaden, 1955. S. 56 (о названии Καν-δουον в Германии. Ptol. II 11, 13); Ibid. Lexikon altillyrischer Personennamen. Heidelberg, 1929. S. 135 (ср. S. 27 о Candalio в Далмации).

Ἑρμῆ κυνάγχα, μηιονιστὶ Κανδαῦλα[5]
'(о) Гермес-душитель Пса, по-мэонийски Кандавл!'

Употребленное в качестве толкования «мэонийского» имени Кандавла существительное κυνάγχησ 'Пса-душитель' ('собакодав') сопоставимо с существительным κυνάγχη 'собачья болезнь горла, ангина, собачий ошейник', которое в рассказе о краже быков Аполлона Гермесом (Antoninus Liberalis) обозначает болезнь (ангину — удушье), вызванную у сторожевых собак Гермесом с помощью трав (такие травы, удушающие собак и волков, назывались 'Ερμοῦ βοτάνιον', 'herba Mercurialis', 'трава Гермеса', ἑρμοδάκτυλον и т. п.)[6]. Следовательно, самое слово κυνάγχης у Гиппонакта может подтвердить то, что Гермес в этой строке ассоциировался с удушением пса[7]: κυνάγχης было переведом мэонийского имени Кандавла.

Это имя известно и из Геродота (Her. I, 7), в качестве мэонийского имени лидийского царя: ἡ Κανδαύλης, τὸν οἱ Ἕλληνες Μυρσίλον ὀνομάξουσι, τύρραννος Εαρδίων, ἀπόγονος δὲ Ἀλκαίου τού Ἡρακλεός 'был правителем Сард Кандавл, которого греки называют Мурсилом, потомок Алкея, сына Геракла'[8], ср. далее: Ἄγρων μὲν γάρ ὁ Νίνου τοῦ Ἀλκαίου πρῶτος Ηρακλειδέων βασιλεύς εγένετο Σαρδίων, Κανδαύλης δὲ ὁ Μῴρσου ὕστατος 'Агран, сын Нина, внук Бела, правнук Алкея, первым из Гераклидов был царем Сард, а Кандавл, сын Мурса, был последним'. Из этого повествования следует, что у лидийского царя Кандавла было два имени. Из них одно было бесспорно анатолийским (хетто-лувийским), о чем свидетельствует совпадение его с хет. Muršiliš (имя древнехеттского царя XVII в. до н. э. и новохеттского царя XIV в. до н. э.), лув. Mursili[9] и позднеанатолийским Μύρσι-

[5] Anthologia lyrica qraeca / Ed. E. Diehl. Lipsiae, 1954. Fasc. 3. P. 4, 82; Masson O. Les fragments du poète Hipponax: Etudes et commentaires, 43. Paris, 1962, 3. Ср. P. 104 и сл.; Farina A. Iponatte. Napoli, 1963. P. 107—118; lambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati / Ed. West M. L. Oxonii, 1971. Vol. 1. Существенными замечаниями, уточнениями и исправлениями в связи с этим и другими разбираемыми текстами автор обязан А. В. Лебедеву.

[6] Scholz H. Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion. Inaugural-Dissertation, 1937. S. 50—51; ср.: Roscher. Rheinische Museum, 1898, 5. S. 189 и сл.

[7] В этом отношении, быть может, гиперкритичны замечания О. Массона, считавшего, что сопоставление с эпизодом кражи быков относится к позднейшим спекуляциям эрудитов, как и предложенное еще Цецем сближение строки Гиппонакта с пониманием Ἄργος как 'собаки', ср. Ἀργεϊφόντης 'убийца Арга', см. доводы против: Masson O. Указ. соч., p. 103 и сл., но см. ниже, прим. 55.

[8] См. несколько отличный перевод: Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 13. Примечания и пояснения на С. 473—474 и 501 не учитывают вероятных лидийских и вообще анатолийских источников Геродота, ср. обратную тенденцию к сопоставлению лидийской истории Геродота (в частности, рассказа о Кандавле) с древнехеттской: Довгяло Г. И. Данные древнехеттских документов и соответствующие им параллели у Николая Дамасского // Симпозиум по структуре балканского текста: тезисы докладов и сообщений. М., 1976. С. 15—18; Он же. Данные хеттского текста Телепинуса (§ 10—12) и соответствующая им параллель у Геродота (1, 7—14) // XIV Международная конференция Ἐιρηνη: тезисы докладов. Ереван, 1976. С. 133—134.

[9] Laroche E. Les noms des hittites. Paris, 1966; Он же. Les hiéroglyphes hittites. Paris, 1960. 1 partie. P. 125— 227; Meriggi P. Hieroglyphisch-hethitisches Clossar. Wiesbaden, 1962. P. 178—179; сходство хеттского имени с сообщаемым у Геродота отмечено уже: Hall H. R.

λος, Μυρσηλοι, Μορσολις[10]. Геродоту было очевидно, что это лидийское анатолийское имя содержит суффикс -li-, по своему значению эквивалентный родительному патронимическому, откуда смысловое отождествление Μυρσίλος и ὁ Μύρσου 'сын Мурса' в приведенном тексте[11], ср. точно так же построенные лидийские формы типа timleś brdun-lis (50, 4) 'Тимлес, сын Брдуна'[12] и в особенности любопытное архаическое †šiлali 'божественный', прямо соотносимое с хет. šiuna-li (при šiuna- 'бог') и удостоверяющее (вместе с аналогичным лув. maššana-li от maššana- 'бог') общеанатолийское происхождение этого словообразовательного элемента[13].

Архаическое анатолийское имя лидийского царя Мурсилиса противопоставлялось мэонийскому, явно образованному от того мэонийского имени бога Кандавла, которое упомянуто Гиппонактом (Николай Дамасский сообщает и другое имя того же царя — Садиатт). В качестве параллели двойному царскому имени можно было бы указать на хеттских царей Нового царства, которые по восхождении на престол получали хеттское имя (иногда с тем же элементом -li-, как в Muršili-, Ḫattušili-) в дополнение к полученному от рождения династическому хурритскому. Глоссу Гесихия Κανδαύλας. Ἑρμῆς ἢ Ἡρακλῆς 'Кандавл-Гермес или Геракл' еще Кречмер сравнил с названием самой династии Гераклидов — потомков Геракла, последним из которых был Кандавл; Кречмер предположил, что родоначальником лидийской мэонийской династии считался бог, поразивший чудовищного Пса, подобно Гераклу[14] (ср. у Аристофана Ranes 467 τὸν κύνα ... ἄγχων 'пса удушивший' — о Геракле). Существенные уточнения к этой гипотезе могут быть предложены в свете разысканий последних десятилетий по лидийской мифологии и истории, в которых показано, что лидийцы почитали бога (Masnes, ср. лув. maššana- 'бог') или божественного героя-змееборца, позднее отождествляемого с Гераклом и считавшегося родоначальником лидийской династии[15]. Ка-

Myrsil and Myrtilos // Journal of Hellenic Studies, 1909. Vol. XXIX. P. 19—22; «A commentary on Herodotus» with introduction and appendixes / by W. W. How and J. Wells. Oxford, 1912. P. 56; Barnett R. D. Oriental influences on Archaic Greece // The Aegean and the Near East / Studies presented to H. Goldman. N. Y., 1956. P. 215—216.

[10] Sundwall J. Kleinasiatische Nachträge // Studie Orientalis, XVI, 1. Helsinki, 1950. P. 32; Robert L. Noms indigènes dans l'Asie Mineure greco-romaine. Paris, 1963. 1 partie. P. 84—85.

[11] Ср.: Иванов В. В. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965 (сокращенно сист.). С. 49—50.

[12] Heubeck A. Lydiaka. Erlangen, 1959. P. 69.

[13] Ср.: Иванов В. В. Хеттский язык. М., 1963. С. 134; Laroche E. Les noms anatoliens du «dieu» et leur dérivées // Journal of Cuneiform Studies, 1967, 1969. Vol. 21

[14] Kretschmer P. Einleitung in die Geschichte der Griechischen Sprache. Gottingen, 1896. S. 388 и сл.; ср.: Masson O. Указ. соч. P. 105, note 4. Ср. также гипотезу о малоазиатском происхождении Гермеса: Deroy L. Athenaeum, XXX, 1952. P. 59—84.Упоминание Гермеса и Геракла — «богов палестры» в надписи из Сард II в. до н. э. — прямо может не быть связано с Кандавлом.

[15] Hanfmann G. M. A. Lydiaka // Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Mass., 1958. Vol. LXIII. P. 69—70, 72, 84; Idem. Sardis und Lydien // Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistesund sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang, Wiesbaden,1960. № 6. S. 510—512; Gusmani R. Masnes e il problema della preistoria lidia // Parola del passato, 1960. P. 330. Ср. предвосхищение основных выводов уже в кн.: Leigh A. The kings of Lydia and a rearrangement of some fragments from Nicolaus of Damascus / A dis-

жется правдоподобным предположение, что именно этот Змееборец и был убийцей чудовищного пса (Змея в мифологическом смысле) — Кандавлом.

Для окончательного доказательства неанатолийского — мэонийского [16] характера имени Кандавла существенна этимология этого архаичного сложного слова, в существенных чертах намеченная еще в XIX в. [17] Первая часть сложного слова представляет собой общеиндоевропейское название 'собаки' в фонетической форме, напоминающей лат. canis 'собака' (с упрощением начальной группы *ku- > k- [18]); эта форма исключает принадлежность слова к южно-анатолийскому лувийскому, так как в нем группа *k̂u- развивается в su-, śu-: иер. лув. śu- (śuwan- 'собака'). Вторая часть мэонийского Κανδαύλας (с суффиксом *-lo- имени деятеля) и иллирийского Καν-δάων содержит корень, родственный общему для славянских и германских языков глаголу *dhew- в значении 'удавить, умертвить' [19] (ср. англ. dead 'мертвый', death, нем. Tod 'смерть' от того же корня); следовательно, эта основа характерна для «западноиндоевропейской» («древнеевропейской», включая и славянский) диалектной лексики. Ближайшим соответствием этим сложным словам по семантике первого и по этимологии второго слова оказывается рус. *волкодав* в его фольклорном употреблении, продолженном и в литературе XX в. [20] В иллирийском от этого же глагола образовано и название волка (ср. Θαῦον, Θηριον, Гес.), а также бога — Θαύλιος ἤ Θαῦλος ἄρης Μακεδόνιος Гее. (совпадает с -δαυλ- в имени Кандавла). Эта основа отражена в эпониме Daunus и в соответствующем царском имени, а также в севернобалканском топониме Δαύνιον τεῖχος (Стеф. Виз.) и в иллирийском волчьем имени племени Δαύνιοι в Древней Италии [21]. Это иллирийское слово по своему корню аналогично фригий-

---

sertation. Princeton, 1913. P. 53—57. О Геракле в Лидии ср. также: Соловьева С. С. Лидия при Гигесе и ее взаимоотношения с Ассирией // Древний Восток, сб. 1. М., 1975. С. 250.

[16] О сходном различении анатолийского лидийского и мэонийского ср.: Hanfmann G. M. A. Prehistoric Sardis / Studies presented to D. M. Robinson. Saint Louis, Missouri, 1951. № 69. Vol. I. P. 180; Idem. Lydiaka. P. 72.

[17] Kretschmer P. Указ соч. P. 388 (с предшествующей литературой вопроса); Solmsen F. Thrakisch-Phryqisches // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen (?окращенно KZ) , 1895. Bd. XXXIV, NF, Bd. XIV, H. 1 S. 77—80 (там же объяснение сопоставления с Гераклом ссылкой на эпизод удушения Кербера); Ibid. Wieder einmal Κανδαύλας // KZ, 1912. Bd. XLV, H. 2. S. 97—98; Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 20 Halbband. Stuttgart, 1919. S. 1860; Fraenkel E. Baltische, slavische und iranische Beitrage // Münchener Beiträge zur Slavenkunde / Festgabe für P. Diels. München, 1953. Bd. IV. S. 114—116; Gusmani R. Lydisches Wörterbuch, 1964. S. 274; Krause H. Die Sprache der Illyrier. S. 56 (с дальнейшей библиографией); Zgusta L. [Рец.]: Pedley J. G. Sardis in the age of Croesus // Archiv Orientáini, 1970. T. 38. P. 72—73.

[18] Детали этого фонетического развития в языках centum обсуждаются в кн.: Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984.

[19] Stang Chr. S. Lexikalische Sonderüberstimmunge zwischen dem Slavischen, Baltischen und Germanischen // Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse, Ny Serie, № 11. Oslo-Bergen-Tromsø, 1972. P. 18.

[20] Сист. С. 288—289.

[21] Von Kienle R. Tier-Völkernamen bei indogermanischen Stämme // Wörter und Sachen, 1932. Bd. 14. S. 32—39; Krause H. Tierbezeichnungen in illyrischen Eigennamen / Würz-

скому δάος 'волк' (по Гесихию) и имени даков δάοι, сообщаемому Страбоном[22] (304: VII, 3, 12): οὕς οἶμαι Δάους καλεῖσθαι τὸ παλαιόν. Название 'волка', мифологического 'хищного зверя' от этого же западноиндоевропейского корня (с тем же суффиксом *-no-, что и в иллирийском) представлено и в лат. Faunus.

Использование корня *dhew- для обозначения 'волка' в части западных индоевропейских диалектов может быть прямо соотнесено с тем, что в этом же диалектном ареале от него образуется название 'душителя собаки'. Культ собаки и культ волка в ранних индоевропейских традициях очень тесно между собою переплетены и друг от друга с трудом отграничиваются, как и соответствующие обряды жертвоприношения. В древнеирландской мифологии чудовищный волк называется 'псом' — ирл. cú, причем цикл кельтских преданий, где герой (Кухулин или ему эквивалентные) убивает собаку или волка, обнаруживает разительное сходство с реконструируемым мэонийским и иллирийским мифом о Душителе Пса. Самое имя Кухулина можно признать результатом трансформаций того же более древнего имени, которое отражено и в диалектном иллирийско-мэонийском названии Кандавла[23]. Это сопоставление с кельтским подтверждает сделанное на основе мэонийско-иллирийского имени предположение о том, что *Кандавл* был индоевропейским эпитетом волчьего бога войны, которому в жертву приносили собак[24]. Эту гипотезу можно подкрепить также и сравнением с ролью волка в культе римского Марса (классического индоевропейского бога военной — второй по Дюмезилю — функции) и в архаическом римском обряде Луперкалий[25]. Самое название Luperci согласно распространенному его объяснению из lupus 'волк' и arcere 'держать, препятствовать' могло по первоначальной внутренней форме совпадать с именем Кандавла. Во время Луперкалий в жертву приносили

bhurger Festschrift für H. Bulle. Wurzburg, 1938. S. 202 и сл.; Idem. Die Sprache der Illyrier. S. 56, 70, 103.

[22] Eliade M. Les daces et les loups. Numen, 1959, 6. P. 15—31, ср. Idem. P. 14. О типе названий Daous-dava (Ptol. III, 10, 6), который интерпретируется или как «Волков-селение» или «Волков-удушение» (figura etymologica); в последнем случае dava в древнебалканской топонимике могло бы быть связано и со строительной жертвой, ср. об этом топонимическом типе: Lozovan E. Le «village» dans la toponymie et l'histoire roumaine // Zeitschrift für romanische philologie, 1957. S. 124—144.

[23] См. обоснование этого вывода: Иванов В. В. Происхождение имени Кухулина // Проблемы сравнительной филологии. М.; Л., 1964 (сокращенно Кух., см выше). О славянском Сучич ('сын собаки', ср. ирл. Mac Con) и возможных сближениях мифа о Кухулине и славянского змееборческого мифа см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Мифологические географические названия как источник реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 111—114.

[24] Masson O. Указ. соч., 105. — О Кандавле как 'волчьем божестве' («divinità lupesca») ср.: Pisani V. Roma e Sparta // Pisani V. Saggi di linguistica storico. Torino, 1959. P. 224; ср.: Idem. Due comparazioni indolatine // Rivista degli studi orientali, 1957. Vol. XXXII, parte II. P. 766—767.

[25] О 'волчьем комплексе' («Wolf-Komplex») в Луперкалиях см.: Alföldi A. Die Struktur des voretruskischen Römerstaates. Heidelberg, 1974. S. 87—88 и сл. Ср.: Иванов В. В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской индоевропейской мифологии // Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969. С. 54, 58 (сокращенно Рим.).

собаку (Plut. Quaestiones Romanae 290 D). Этот римский обряд в свете приводимых данных представляется возможным возвести к общеиндоевропейскому.

Культ индоевропейского 'волчьего' бога войны, в жертву которому приносили собак и волков, отражается в комплексе древнегерманских представлений об Одине-Вотане. Два волка (Geri и Freki) сопровождают Одина как два его пса[26]. Связь Одина, которому посвящено войско мертвых, с загробным миром позволяет сравнить двух его псов-волков с 'двумя псами' (śvānau, «Ригведа», X, 14, 10—12) ведийского Ямы, самое имя которого, восходящее к *iemo- 'близнец', оправдывает сравнение и с римским близнечным культом, соотнесенным с волком (в Луперкалиях) и с волчицей. Воинов Одина называют 'волками' или 'псами', что, видимо, восходит к соответствующим общеиндоевропейским наименованиям, так как сходное архаическое обозначение войска как 'волков Ареса' сохранилось в «Ифигении в Тавриде» Еврипида[27] (326 и сл.); отсюда же и название древнеиранских молодых воинов — авест. vahrka 'волк', перс. gurg[28]; обозначение воинов как двуногих волков объединяет авестийскую традицию с древнегерманской.

Волков и собак вместе с людьми, признанными 'преступниками', 'изгоями' и объявленными 'волками' (др.-исл. vargr), приносили в жертву Одину[29], причем волчьи головы водружались на шестах, что по отношению к Шлезвигу удостоверяется известиями арабских источников[30]. По самому своему имени (*Wōdanaz, ср. лат. vātēs 'пророк-поэт, охваченный экстазом') Один-Вотан был предводителем разъяренного войска[31] и богом шаманских экстатических состояний. Соединение обеих характерных черт, характеризовавших культ Одина-Вотана, — ша-

[26] Ср. об этом в свете широких индоевропейских сопоставлений; Миллер Вс. Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Асвины-Диоскуры. М., 1876. Т. 1. С. 147 и сл. Ср. также: Иванов В. В. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка / Изв. АН СССР. Серия лит-ры и языка, 1975. № 5 (сокращенно Рек.); Он же. К балкано-балто-славяно-кавказским параллелям / Балканский лингвистический сборник. М., 1977. С. 163.

[27] Ср.: Alföldi A. Указ. соч., с. 34, Anm. 46. О 'волчьей ярости' воинов в греческой и других индоевропейских традициях см.: Lincoln B. Homerie λύσσα 'Wolfish rage' // IF, 1975. Bd. 80. P. 98—105.

[28] Idem. P. 78; Widengren S. Der Feudalismus im alten Iran. Köln-Opladen, 1969. S. 11 и сл.

[29] Jacoby M. Wargus, vargr 'Verbrecher', 'Wolf'. Eine Sprach — und rechtsgeschichtliche Untersuchung // Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Germanistica Upsaliensia, 12. Uppsala, 1974. S. 81 Ср. о культе Одина Idem. S. 58. Ср.: Gerstein M. R. Germanie Warg: the outlaw as werewolf // Myth in Indo-European Antiquity / Ed. by Larson G. J. Berkeley, University of California Press, 1974. P. 131—156.

[30] Jacob G. Arabische Berichte von Gesandten an germanischen Fürstenopfer aus dem 9. und 11. Jahrh. // Ouellen zur Deutscher Volkskunde, H. 1. Berlin-Leipzig, 1927, 3. Об археологических свидетельствах, судя по которым у германцев в качестве мифологического символа предка царской семьи выступал волк, см.: Hauch K. Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königtums // Jahrbuch für Frankische Landesforschung, 1954, 14. S. 50.

[31] Hofler O. Der Sakralcharacter des germanischen Königtums. — In: La regalità sacra. Leiden, 1959. S. 697—698; Idem. Zwei Grundkäfte im Wodankult // Antiquitates Indogermanicae. Studien zur Indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker / Gedenkschrift für H. Güntert. Insbruck, 1974. S. 133—144. К этимологии ср.: Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976. С. 254.

манского экстаза и магической связи человека с волком — обнаруживается и в древнеиранской религии: среди предков Ахеменидов была семья saka haumavarka 'саков, превращавшихся в волков благодаря соку хаомы'[32]. Это можно прямо соотнести с рассказом о волшебных травах, собиравшихся Медеей, в «Аргонавтике» Аполлония Родосского и с соответствующим мотивом превращения с помощью понтийских трав Мериса в волка в «Буколиках» Вергилия (IV, 94—99). Обратный (симметричный, в смысле Леви-Строса) мифологический мотив магического состава, позволяющего убить дикого пса-волка, представлен в древнеирландской саге о Кельтхаре, убивающем пса, который ежедневно нападал на уладов[33], и в греческом предании о травах, которыми Гермес вызывает у пса собачью ангину — κυνάγχη. Поэтому с этим кругом индоевропейских мифов можно связать лидийское предание о герое-змееборце (соответствующем мэонийскому Кандавлу?), изображаемом на монете с ветвью в руке[34]. Характерно, что представление о волчьих болезнях злаков, волчьих травах, цветах и волчьих ягодах типа нем. Roggenwolf 'ржа', Wolfsbohne 'лупинус' является общеиндоевропейским[35], как и миф о превращений в волка-пса и об избавлении от волка-пса (в частности, с помощью трав).

Ритуал принесения в жертву собаки вместе с человеком, аналогичный древнегерманским жертвоприношениям богу Одину-Вотану, отражен в хеттском ритуале, где в жертву богам царя и царицы приносят военнопленного, голову (SAG.DU) собаки и «голову» еще одного животного[36] (соответствующее место повреждено, К Во XV 3, 253/q). В других хеттских ритуалах военнопленный упоминается вме-

---

[32] Wikander S. Der Arische Männerbund. Lund, 1938. S. 64. Об авестийском хаоме ср.: Стеблин-Каменский И. М. Флора иранской прародины. Этимологические заметки // Этимология 1972. М., 1974. С. 138—140. Кроме очевидных индийских параллелей этому шаманистскому культу (Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере сомы // Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970. С. 44 и сл.; Lévi-Strauss C. Les champignons dans la culture. L'homme, 1970. Vol. X. № 1. P. 5—16), следует учитывать и недавно обнаруженные древнегерманские и греческие: Ruck C. A. P. On the sacred names of Iamos and Ion: ethnobotanical referents in the hero's parentage // The Classical Journal, 1976. Vol. 76. P. 234—252. Шаманистский характер культа хаомы-сомы согласуется с пониманием индоевропейского почитания волка в работе: Closs A. Der Schamanismus bei der Indoeuropäem // Inssbrucker Beiträge zur Linguistik und Kulturgeschichte, 1974. Bd. 14. S. 301. Отождествление человека с собакой во время принятия наркотических растений подтверждается недавно опубликованными данными, относящимися к современной Центральной Америке.

[33] Guyonvarc'h C. J. La mort violente de Celtchar, fils d'Utchechar // Ogam, 1958. T. X, fasc. 6. P. 370—371; Иванов В. В. Происхождение имени Кухулина.

[34] Gusmani R. Masnes. P. 330; Hanfmann G. M. A. Lydiaka. S. 69.

[35] Gerstein M. R. Warg: the outlaw as werwolf in Germanie myth, law and medecine // Dissertations abstracts international. 1972, 33. P. 1681 A.

[36] Kummel H. M. Ersatzriruale für den hethitischen König // Studien zu den Bogazköy-Texten (Сокращенно St Bo T, H. 3). Wiesbaden, 1967. S. 153 и ел.; Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva- 'конь' : проблемы истории языков и культуры народов Индии // Сборник статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского. М., 1974. С. 109.

сте с поросенком и собакой (или щенком) (KUB XVII 17 10' и др.). Свинья и собака образуют единую ритуальную группу животных и по свидетельству других хеттских текстов религиозного содержания; в частности, в, среднехеттском гимне Солнцу говорится: nu ÙR.ZIR ŠAḪ-aš-ša ḫa-an-ni-eš-šar ḫa-an-na-at-ta-ri šu-up-pa-la-an-na ḫa-an-ni-eš-šar iš-ši-it ku-i-e-eš *Ù.UL* me-mi-iš-kan-zi a-pa-a-at-ta ḫa-an-ni-at-ta-ri i-da-la-u-ua-aš-ša ḫu-u-ua-ap-pa-i-ša an-tu-uḫ-ša-aš ḫa-an-ni-eš-šar zi-ik-pát ḫa-an-na-at-ta-ri 'И ты судишь суд над собакой и свиньей, и суд над домашними животными, которые ртом не говорят, — тот (суд) ты судишь, и над злым дурным человеком суд именно ты судишь' (KUB VI 45); в параллельном месте гимна Богу Солнца, встающему из-за моря, собака и свинья занимают промежуточное место между человеком и дикими животными: *ŠA* DUMU. LU.ULÙ[LU]. *TI* UR.ZÌR-maš ŠAḪ-aš gi-im-ra-aš-să ḫu-it-na-aš *DI.NAM* UD-ti-li zi-ik [d]UTU-uš ḫa-an-ne-iš-ki-ši 'Ты, о Бог Солнца, судишь ежедневно суд над сыном человеческим, собакой, свиньей и зверем степей' (KUB VI 45 III 15—17). Наконец, аналогичное объединение свиньи и собаки в одну ритуальную группу есть и в хеттских законах, где эти домашние животные противополагаются другим, в частности лошади и мулу: ták-ku ŠAḪ UR.ZÍR-aš kat-ta ku-iš-ki ṷa-aš-ta-i a-ki-aš 'Если кто-нибудь совершит грех со свиньей или собакой, то он должен быть убит' (§ 199).

Для хеттских текстов характерна такая группировка животных, при которой свинья и собака как жертвенные животные объединяются, противополагаясь другим домашним животным и человеку, с одной стороны, диким животным, с другой. Об особой ритуальной роли собаки свидетельствует наличие жреческого звания 'человека собаки', 'собачьего человека' (LÚ UR. ZÍR-as LÚ-aš)[37] в клинописных хеттских текстах, ср. в ритуальных фрагментах, изданных в 1976 г., KUB XLVI 18 Vs. 23 (LÚ[MEŠ] UR.ZÌR 'люди собаки'), 19 Vs. 4 (*A.NA* LÚ[MEŠ] UR.ZÍR 'людям собаки'). Для сопоставления с реконструируемым индоевропейским волчьим военным богом, в жертву которому приносят собаку, особенно интересен хеттский праздник AN. TAH.ŠUM[SAR], на 16-й день которого в храме Бога Войны (*ZABABA*) 'люди собаки' (как объявляет царю предводитель праздничных церемоний) одеваются в свои собственные одежды (KBo IV 9 + KUB XXV, 1 + KUB II 5, IV 30 и сл.). Наряду с такими 'людьми собаки' в хеттских ритуалах выступают аналогичные 'люди-волки'[38]. Хотя тексты, упоминающие эти жреческие звания, часто связаны с традицией хатти, тем не менее именно по отношению к ритуальной роли 'волка' у хеттов удается проследить ее индоевропейские истоки. Это проявляется как в самой этимологии хеттских названий волка (ulippana из *ulp-/*ulk[w]-, uet-na- из *ueid-[39]), так и в представлении о 'волке на вершине' (u-li-ip-nal-aš-sa-na pár-ga-u-e) мирового дерева в ритуале KBo III 8 III 27-29 и др., что представляет собой точный аналог германскому обычаю вешать волков на ритуальных столбах, видимо, символизировавших мировое дерево, на котором некогда висел Один (ему в

---

[37] Ср. об этом написании: Oettinger N. Die Militärischen Eide der Hethiter // St Bo T, Heft 22. Wiesbaden. 1976. S. 38, Anm. 72; Neumann G. // KZ, 1973. Bd. 87. S. 29.8.

[38] Jakob-Rost L. Zu einigen hethitischen Kultfunktionären // Orientalia (Сокращенно Or.), 1966. Vol. 35, n. s., fasc. 4. S. 417—422; Kammenhuber A. [Рец.]: KBo XVI // Or., 1970. Vol. 39, fase. 4. P. 558.

[39] Рек.

жертву и приносили волков вместе с собаками и людьми). Соответствующее наименование 'волчьего дерева' (др.-исл. varg-tré), 'дерева преступника' (др.-сакс. uuaragtre 'дерево преступника'), 'дерева волчьей головы' (др.-англ. wulf-heāfodtrēo) содержит в качестве первого элемента герм. *uarγ-, возможно, родственное хет. ḫurkel 'чудовищное преступление', LÚMEŠ ḫurkilaš 'люди-чудовища', 'люди чудовищного преступления' (лув. ḫurkilaššinza LÚ^MEŠ-in-za, KUB XXXV 148 IV 13'), выступающие в гротескном древне-хеттском ритуале KUB XII 63 со многими исключительно архаическими индоевропейскими формами[40]. В этом ритуале LÚ^MEŠ ḫurkilaš 'люди-чудовища' должны 'поймать волка руками' (UR.BAR.RA ki-iš-šar-ta e-ep-, 26 и 31), что может говорить в пользу сопоставления с герм. *uarγ- 'преступник', 'волк'[41]. Семантически наиболее близкое соответствие германскому представляет лув. ḫur-ki-la-aš-ši-in-za LÚMEŠ-in-za 'преступные люди'[42] в лувийском варианте того же хетто-лувийского мифологического текста.

В свете приведенных сопоставлений представляется вероятным, что отнесение 'волка' к числу священных 'животных богов' (šiunaš ḫuitar) в древнехеттской традиции (в ритуалах KBo X 23, KBo III 8, совпадающих частично и с надписью Аниттаса) имеет общеиндоевропейские истоки; в пользу этой гипотезы говорит и этимологическое совпадение хет. šiunaš 'богов' с латыш. dievs 'бог' в фольклорном (эвфемистическом, т. е. табуистическом) обозначении dieva suns 'волк' (букв. 'сын бога'[43]). Если (как это можно заключить из сопоставления 'людей собаки' с 'людьми волка' и 'людьми чудовищного преступления') у хеттов (как и в древнеирландской, древнегерманской и некоторых других индоевропейских традициях) ощущалась взаимосвязь собаки и волка как мифологических символов, то особая ритуальная функция собаки (как, возможно, и свиньи[44], ср. нали-

---

[40] Watkins C. Hittite ga-nu-ut and related forms // Indo-European studies. Cambridge, Mass., 1972. P. 7 и сл.

[41] Относительно возможности более отдаленной связи с рус. *ворог*, *ворожея*, *ворожейка*, с одной стороны, хет. ḫurki- 'колесо' (бесспорно родственному тох. A. wark-ant, B. (косв. и.) yerkw-an-tai 'колесо' и поэтому относящемуся к числу древнейших индоевропейских терминов с этим значением), с другой, см. Рек. Др.-англ. wulfhea-fodtreo 'дерево волчьей головы' может быть сопоставлено с культовой символикой волчьей и песьей головы у древних германцев и с такими архаическими индоевропейскими терминами жертвоприношений, как лат. caput equi 'голова коня', caput humanum 'голова человека' и с аналогичными архаическими кельтскими терминами, обозначающими 'песьеглавых' коней (др.-ирл. Con-chenn 'голова собаки', галл. cunno-pennus, см. Кух, с. 454); к выделенности 'головы коня' ср. также славянские параллели: Рим, с. 53.

[42] Laroche E. Dictionnaire de la langue louvite. P. 48; Meriggi P. Testi luvii // Athenaeum, 1957. Vol. XXXV, fase. I—II. P. 68.

[43] E. Mülenbach, J. Endzelīn. Lettisch-deutsches Wörterbuch, Riga, 1923. Bd. 1. С. 486. Это сопоставление с хеттским удостоверяет и общеиндоевропейскую этимологию выражения типа др.-рус. *дивии звѣри* 'дикие звери', *дивий ѡлень* ср. к типологическим параллелям енис.-кет. eşde se'l 'олень бога = дикий олень': Иванов В. В., Топоров В. Н. Комментарий к описанию кетской мифологии // Кетский сборник. II: Мифология. Этнография. Тексты. М., 1968. С. 150.

[44] По отношению к свинье ее ритуальное место после человека, лошади, быка, овцы может быть реконструировано для индоевропейского на основании совпадения хеттской иерархии животных с архаической латинской (suouetaurilia 'свинья — овца — бык' у Ка-

чие дикой свиньи, кабана среди 'животных богов'), определялась именно ее одновременной причастностью к диким животным и животным домашним («медиацией» в смысле Леви-Строса).

По хеттским текстам удается проследить достаточно длительную традицию принесения в жертву собаки (щенка). Кроме упомянутых архаических ритуалов, где убийство жертвенной собаки соединяется с принесением в жертву человека (и, возможно, свиньи), сохранились и особые ритуалы принесения в жертву собаки, часто щенка. В среднехеттском ритуале Maštigga KUB XXXII 115 + II A III 18—19 реконструируется формула nu-kán- [U(R.TUR ku-na-an-z)] i nam-ma ḫa-ri-ia-an-zi 'И они убивают щенка и сжигают его'[45]. В новохеттско-лувийском ритуале «Старой Женщины» Туннави (I 61—62) описывается обряд, при котором, совершая заклинание над пациентом, жрица 'поднимает потом щенка над ним и она произносит заклинание щенка' (EGIR-an-da-ma-aš-ši-ša-an UR. TUR še-ir e-ip-zi nu *SA* UR.TUR ḫu-uk-ma-in ḫu-uk-zi), после чего (III 17-18) совершающие жертвоприношение 'уносят щенка и поросенка в другое место и они их сжигают' ([nu UR.TU]R ŠAH.TUR dam-mi-li pi-e-di pi-e-da-an-zi [na-aš IZI-i]t ua-ar-nu-ua-an-zi)[46].

Археологические данные подтверждают наличие приношения в жертву собаки в древней Малой Азии: в Аладжа Гююке у принесенных в жертву собак не отделялся их позвоночник в отличие от закалываемых вместе с ними быков и овец[47], что позволяет соотнести археологическое различие в типе жертвоприношения с различиями в ритуальной ценности этих животных по хеттским текстам.

Несомненным продолжением хеттских обрядов сжигания принесенных в жертву щенков представляется аналогичный лидийский обряд, обнаруженный во время раскопок в Сардах Ханфманом, который предложил толковать этот обряд как свидетельство культа Кандавла[48]. В Сардах найдены целые серии обрядовых кув-

---

тона) и славянской, отраженной в белорусском (в таком же обратном порядке поросенок — овца — корова) в последовательности, в которой животные ночуют в новом доме: Zelenin D. Russische (Ostslavische) Volkskunde // Grundriß der slavischer Philologie und Kulturgeschichte, hrsg. von R. Trautmann und M. Vasmer. Berlin-Leipzig, 1927. S. 288.

[45] Josephson F. The function of the sentence particles in Old and Middle Hittite. Uppsala, 1972. P. 134.

[46] Goetze A. The Hittite Ritual of Tunnawi. New Haven, 1938. P. 10—11, 17—18. О других случаях принесения в жертву собаки (как хтонического животного) у хеттов ср.: Goetze A. Kleinasien. München, 1957. S. 164, Anm. 8.

[47] Contenau G. Manuel d'archéologie orientale, IV. Paris, 1947. P. 2200.

[48] Hanfmann G. M. A. The fifth campaign at Sardis // Bulletin of the American Schools for Oriental Research (сокращенно BASOR), 1963. № 170. April. P. 10 (ср. первое сообщение об открытии: Hanfmann G. M. A. The fourth campaign at Sardis (1961) // BASOR. April 1962. Vol. 166. P. 8); ср.: Masson O. Kadmos, 1967, VI. P. 125, note 18. Принесение в жертву собак и щенков известно и по всему Балканскому полуострову, в древности в Спарте, в Аттике, в Колофоне, в Македонии, где, как и в Албании, фольклор сохраняет поныне живые свидетельства магической оценки собаки: Abbott G. F. Macedonian folklore. Chicago, 1969. P. 107, 222, 252. Любезности Т. В. Цивьян автор обязан указанием на румынское заклинание-обращение к ящерице (soparla), которой обещают помазать ее жиром тучной собаки (un caine gras 'жирного пса'): Tazlruanu Ch. I. Comoara neamului. Bucureşti, 1943. Vol. VII. P. 27; Folclor din Moldova. Bucureşti, 1969. Vol. II. № 837. P. 397. П: о собаке в румынских легендах и сказках: Borlea O. Mică enciclopedie a poveştilor româneşti. Bucureşti, 1976. P. 115—119.

шинов с захороненными в них щенками; возле кувшинов найдены и железные ритуальные ножи, которыми закалывали щенков. Сходство таких деталей лидийского обряда, как закапывание щенков и их последующее сожжение, не позволяет сомневаться в том, что речь идет об исконном анатолийском обряде, а не о карийском обряде в Сардах, как ошибочно предположил Педли[49]. Но что касается прямого сопоставления лидийского обряда с культом Кандавла, это кажется возможным, но не бесспорным, потому что соответствующий хеттский ритуал в явном виде не соотнесен с подобным культом.

---

[49] Pedley J. G. Carians in Sardis // The journal of Hellenic studies, 1974. Vol. XCIV. P. 96—99. Упоминание Кандавла как отца карийца у Геродота (VII, 98), разумеется, не может быть доводом в пользу карийского характера имени. Поэтому и оборот «задушающий пса» в Книге Пророка Исаии, 66, 3 (ср. Mendenhall G. F. // BASOR, 1954. Vol. CXXXIII. P. 26—30), где последовательность жертвенных животных человек — вол — агнец — пес — свинья близка (при отсутствии лишь коня между человеком и быком) к реконструируемой индоевропейской и хеттской, может быть не доводом в пользу месопотамского происхождения малоазиатского обряда, как думал Педли, а, напротив, одним из свидетельств малоазиатских воздействий на древнеханаанейскую литературу. К другим аналогичным свидетельствам принадлежат формулы клятвы у воды (Oettinger R. Указ.соч. P. 72. Anm. 74) и сопоставления воды и вина (впервые указано: Forrer E. Das Abendmahl im Hatti-Reiches // Actes du XX[e] Congrès International des orientalistes. Bruxelles, 1938. Louvain, 1940. S. 124—128, и недавно, без ссылки на Форрера, обсуждено в кн.: Oettinger R. Указ. соч. P. 75. Anm. 14—15). Из еще более разительных сходств следует отметить, что ритуальная роль въезда в город на осле, реконструированная для ранней ближневосточной традиции (в частности, в еще неопубликованном докладе 1933 г. Фрейденберг О. М. Въезд в Иерусалим на Осле.; ср. из более ранних работ: Ball C. J. The ass in Semitic mythology // Proceedings of the Society of Biblical Archeology, 1910. Vol. 32. P. 64 и сл.) подтверждена мифом о детях царицы Каниша — Несы, где осел играет именно такую роль, соответствующую и культовой функции осла в изобразительном искусстве Каниша (Otten. Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa // St Bo T, H. 13. Wiesbaden, 1973). К отдельным текстуальным совпадениям ср. также: Terner E. Zwei hethitische Sonnenlieder // Kleinasiatische Forschungen (сокращенно KlF), 1930. Bd. 1, H. 3. S. 387 и сл. (оборот «дорогой правды»); Goetze A. Die Pestgebete des Muršilis // KlF, 1929. Bd. 1, H. 2 (темы «чумы египетской»); сб. Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973; Луна, упавшая с неба. М., 1977 (ветхозаветные и новозаветные параллели отмечены в комментариях). Показательна также возможность возведения оборота 'сыновья Хета' в «Книге бытия», 23, 3 и др., к хет. DUMU[MEŠ URU]Hatti 'сыновья Хатти' — в значении 'жители Хатти', 'хетты' (Иванов В. В. К типологическому анализу внутренней формы праслав. *čelověkъ 'человек' // Этимология 1973. М., 1975. С. 23, прим. 22) и сходство группы выражений, связанных с заключением и нарушением договоров, в ряде древних языков Ближнего Востока, в том числе в хеттском и древнееврейском (Weinfeld M. Covenant terminology in the Ancient Near East and its influence on the West // Journal on the American Oriental Society, 1973. Vol. 93. № 2. P. 190—199). Часть этих фактов могла бы быть связана с включением древнеханэанейского этноса в Хеттскую империю, если считать ḫapiru в хеттских текстах не только обозначением 'изгоя', но и этническим термином, ср.: Иванов В. В. Из семиотических комментариев к клинописным хеттским текстам // Восточная филология. IV: сб. статей памяти акад. Г. В. Церетели. Тбилиси, 1976. А также: Anbor (Bernstein) M. 'eres hā 'ibrim 'le pays des Hébreux' // Or., 1972. Vol. 41, fase. 3. P. 283—386; Rowton M. B. Dimorphic structure and the problem of the 'APIRÛ-'IBRÎM // Journal of Near Eastern Studies. 1976. Vol. 35. № 1. P. 13—20.

Для исследования индоевропейских истоков мифа о Кандавле цитированные хеттские ритуалы представляют интерес в лексическом отношении. В среднехеттском употреблении глагола kuen- в сочетании с названием щенка (в сочетании UR.TUR kunanzi 'щенка убивают') можно видеть след исконного индоевропейского глагола, вытесненного в части западных диалектов позднейшим *d^hew-. Это предположение подтверждается этимологическим совпадением хеттского сочетания с ведийским śva-ghnin 'удачливый игрок, выигрывающий в кости'[50], которое объясняют из более древнего 'убивающий собаку' в ритуальном значении, связанном с древней индоевропейской игрой в кости, ср. также греч. κύων 'неверный ход', букв. 'собака'[51]. Предположение, по которому с тем же кругом значений соотносится и рус. *собаку съесть*[52], можно было бы подтвердить сравнением с лидийским обрядом, который археологи объясняют как ритуальную трапезу[53]. Мысль о сходстве имени Кандавла и ведийского прозвания 'удачливого игрока' уже высказывалась Пизани, но он полагал, что речь идет о разных независимых переводах одного и того же «индо-средиземноморского» (субстратного) термина[54], между тем представляется несомненным, что сравнение среднехеттского, древнеиндийского и греческих выражений позволяет реконструировать общеиндоевропейскую обрядовую формулу, относившуюся к убийству жертвенной собаки и приравниваемого к ней проигравшего противника в ритуальной игре. Поэтому след сочетания, вторая часть которого родственна древнему индоевропейскому прототипу, имени Кандавла, может быть представлен в греч. Ἀργεϊφόντης, которое вслед за Цецом сравнивали с именем Кандавла, предполагая, что

---

[50] Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda. Leipzig, 1873. S. 1432—1433.

[51] Schulze W. Kleine Schriften. Göttingen, 1933; Sittig E // KZ, 1924. Bd. 52; Kretschmer P // Glotta, 1933. Bd. XV. S. 192; Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1959. S. 633; Scherer A. Gestirnnamen bei den Indogermanischen Völkern. Heidelberg, 1953. S. 110. Гипотеза, по которой с κύων в этом значении связано и греч. κίνδυνος 'опасность, риск (в игре в кости)', подвергается в последнее время сомнению: Knobloch J. Griech. Κίνδυνος m. 'Gefahr' und das Würfelspiel // Glotta, 1975. Bd. LIII, H. 1—2. S. 79; Taillardat J. Revue des études anciennes. 1956. Vol. 58. P. 189—194.

[52] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. III. С. 703. Некоторые другие русские народные выражения, включающие слово собака, тоже носят архаичный характер, разъясняемый всем рассматриваемым кругом обрядов, ср.: (*на него*) *всех собак вешать*, а также Сист. С. 289.

[53] Hanfmann G. M. A. The fourth campaign at Sardis, 1961. S. 8; Idem. The fifth campaign at Sardis. S. 10; Pedley J. G. Carians in Sardis. P. 98; Idem. P. 26. О лидийском блюде kandaulos (Athenaeus, Deip. IV 132, 172b, XII 516d), ср.: Gusmani R. Lydisches Wörterbuch, 1964. S. 274.

[54] Pisani V. Due comparazioni indo-latine. P. 767. Об индо-средиземноморском субстрате ср.: Idem. L'unita culturale indo-mediterranea anteriore all'avvento di Semiti e Indoeuropei // In: Scritti in onore di A. Trombetti, 1936. P. 199 и сл.; Ibid. India contemporanea e India preistorica // Giornale della Societa Asiatica Italiana 1935. N.S., III. P. 319 и сл.; Ibid. Le origini dell 'alfabeto // Annali della Scuola Normale Superiore de Pisa (сокращенно ASNSP), V. P. 267 и сл.; Ibid. Dalle stelle alle stalle // ASNSP, X. P. 239 и сл.; Ibid. Indisch-griechische Beziehungen aus dem Mahābhārata // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1953. Vol. CIII. S. 126 и сл.; Ibid. Von fabelhaften Glücksländern // Studia indologica / Festschrift für W. Kirfel. S. 243 и сл.

"Αργος — название собаки[55]. Древнейшую общеиндоевропейскую анаграмму названия основного мотива мифа и основного действия соответствующего обряда можно восстановить в форме *k̂u(u)on g^{wh}enti 'пса убивает', откуда сложное слово *k̂u(u)on-g^{wh}-en-, позднее трансформированное в имя Кандавла.

Возможный преобразованный отзвук тех же общеиндоевропейских представлений можно было бы видеть в особой грамматической функции тох. А В ku 'пес', которое (в тохарском А единственное среди названий животных) относится к классу разумных существ (косв. п. тох. А koṃ, В kweṃ), в чем можно предположить языковой след культа собаки у предков тохар до принятия буддизма[56]. Замечательно, что именно это индоевропейское название собаки (возможно, из древнего пратохарского диалекта) в форме, реконструируемой обычно как k'wen? (ср. тиб. k'yi, бирм. k'we), было заимствовано в древнекитайский язык[57]. Поэтому можно предположить индоевропейское влияние и в китайских ритуалах совместного принесения в жертву собаки и воина, которые отмечаются в качестве нововведения в иньский период истории Китая[58].

Для этого периода Шан-Инь индоевропейское влияние на Древний Китай предполагается и на основании целого ряда других данных, как лингвистических, так и культурно-исторических[59]. Рассматриваемый более частный вопрос зави-

---

[55] А. В. Лебедев в данной связи обратил внимание автора на постоянный эпитет собак у Гомера κύνες ἀργοί (если верно сближение с др.-инд. Rji-svan, то сочетание восходит к арийско-греческому), а также λαίδαργος (эпитет собак), и на возможность согласования производства от ἀργῆς 'змея' со змееборческим мифом. Ср., однако, выше прим. 7.

[56] Windekens A. J. van. Une trace linguistigue d'un culte de chien chez les Tokhares // Anthropos, 1976. Bd. 71, 1/2. P. 287—288 (с ошибочным объяснением инновации, что верно лишь на грамматическом уровне, так как индоевропейское слово принадлежало к среднему роду).

[57] Conrady A. Alte westösfcliche Kulturwörter // Berichte über den Verhältnissen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig: philologisch-historische Klasse, 1925, 77; Pulleyblank E. G. Chinese and Indo-Europeans // Journal of the Royal Asiatic Society, 1966, April. P. 10—11; Idem. Prehistoric East-West contacts across Eurasia // Pacific Affairs, 1975, 41/4.

Вокализм *е второго слога др.-кит. *kiwen указывает на вероятное заимствование из тохарского, где форма вин. п. ед. тох. В kweṃ признается архаичной, см. о фонетической истории тохарских форм: Windekens A. J. van. Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes // La phonétique et le vocabulaire. Louvain, 1976. Vol. 1. P. 238—239. При ценности наблюдений Ван-Виндекенса над тохарскими отражениями индоевропейского названия собаки предлагаемая им этимология самого этого названия (от *keu — 'сверкать'; Windekens A. J. van. Les termes «chien» et «cheval» en indo-européen // Indogermanische Forschungen, 1975. Bd. 80. S. 62—65) при всей заманчивости в свете названий собаки с элементом *Hrg- 'блестящий' (др.-инд. rji-śvä- с древнегреческими соответствиями) кажется сомнительной ввиду ностратических параллелей всему названию.

[58] Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской цивилизации. М., 1976. С. 283, 284, 316.

[59] Кроме работ, указаных в сн. 57 и 58, ср. также: Кожин П. М. К вопросу о происхождении иньских колесниц // Сборник Музея антропологии и этнографии, XXV: культура народов зарубежной Азии и Океании. Л., 1969. С. 35 и сл.: Piggott S. Chariots in the Caucasus and in China // Antiquity, 1974. Vol. XLVIII. No. 189. P. 16—24; Иванов В. В. Язык как источник для этногенетических исследований и проблематика славянских древностей // Вопросы этногенеза славян... P. 38; Esbroeck G. van. Préambule à une étude de l'origine centre-

сит от решения этой проблемы в целом. Предположение о возможности воздействия индоевропейского этнического элемента на древнекитайскую культуру связано прежде всего с тем, что распространение определенных видов бронзовых изделий на западе Евразии (топоров-кельтов и др.) приблизительно синхронно с появлением сходных предметов на Дальнем Востоке — в Китае середины II тысячелетия до н. э. Возможности интерпретации индоевропейских племен как носителей металлургии бронзы представляет интерес как по собственно языковым причинам (наличие общеиндоевропейского названия 'бронзы' — *aios > лат. aes), так и потому, что само распространение индоевропейцев было возможно благодаря колесницам, изготовление которых из мягких древесных пород, с трудом поддающихся обработке медными орудиями[60], в свою очередь предполагает наличие достаточно совершенных орудий из бронзы[61]. Ареал распространения колесных повозок в середине II тысячелетия до н. э. (от Китая до Западной Европы) совпадает как с областью особого типа изделий из бронзы, так и с ареалом расселения индоевропейских племен.

По отношению к китайской бронзе периода Шан-Инь западное (индоевропейское) влияние особенно вероятно применительно к таким орудиям, как топоры-кельты[62]. Сама же металлургия бронзы в Китае могла начать формироваться в еще более раннее время[63]. Возможно, что она сложилась под воздействием юго-восточно-азиатского культурного центра. Археологическим подтверждением этому может быть обнаружение в Таиланде (Ban Chiang) бронз IV тысячелетия до н. э. — во всяком случае, не менее (если не более) древних, чем самая ранняя бронза Западной Азии[64]. Именно в этих областях Юго-Восточной Азии (в том числе и в Таиланде) обнаружены весьма ранние неолитические центры керамики (уже X—VIII тысячелетий до н. э.) и земледелия, что позволяет поставить вопрос

asiatique des signes de chinois // Le Museon. 1974. Vol. LXXXVIII. № 1—2. P. 265—274 (ср. сходную мысль: Pulleyblank E. G. The Chinese cyclical signs and the origin of the alphabet // Paper presented to the Western Branch of the American Oriental Society at Stanford University. Pre-Print. 1975. March 23).

[60] Семенов С. А. Экспериментальный метод изучения первобытной техники // Археология и естественные науки / Под ред. Б. А. Колчина. М., 1965. С. 216—222.

[61] Childe V. G. The story of tools. London. 1944. P. 13; Idem. The first waggons and carts from the Tigris to the Severn // Proceedings of the Prehistoric Society. Vol. XVII, new series. Part 2. P. 178, 182, 194; Idem. The diffusion of wheeled vehicles // Ethnographisch-archäologische: Forschungen, 2. Berlin. 1954; Рындина Н. В. Древнейшее металлообрабатывающее производство Восточной Европы. М., 1971. С. 8. Для выяснения древних путей одновременного распространения в Евразии колесницы и жертвоприношения собаки исключительное значение имеет открытие этого комплекса в бесспорно индоевропейских (возможно, индо-иранских захоронениях времени не позднее конца первой половины II тысячелетия до н. э. у реки Синташта (Южное Зауралье) см.: Геннинг В. Ф. Могильник Синташта и проблема ранних индо-иранских племен // Сов. археол. 1977. № 4. С. 59 (рис. 3), 61 (рис. 4—5), 66, 67, 70.

[62] Васильев Л. С. Указ.соч. С. 270, 271; ср.: Loehr M. Chinese bronze weapons. Ann Arbor, 1956.

[63] Barnard M. Bronze casting and bronze alloys in Ancient China. Tokyo. 1961.

[64] Wertime T. A. The beginning of metallurgy: a new look // Science. 1973. Vol. 182. P. 876.

о существовании второго юго-восточно-азиатского центра земледелия и других культурных достижений, напоминающих неолитическую революцию на Ближнем Востоке[65]. Принимая этот тезис, который можно понимать как развитие старой идеи акад. Н. И. Вавилова о древних центрах земледельческой культуры в Евразии, число которых сводится к двум[66], авторы новейших работ оговариваются, что юго-восточно-азиатский центр не знал дальнейшей эволюции типа древнеближневосточной[67]. Но для снятия этого возражения бронзы Таиланда могут иметь решающее значение: они и могли быть результатом развития техники столь давнего керамического центра. В таком случае можно было бы думать о темпах эволюции этого центра, сопоставимых с ближневосточными.

В пользу такой гипотезы говорят и некоторые дополнительные доводы, как сходство юго-восточно-азиатского термина, обозначающего 'медь', 'кинжал', с шумерским (niri)[68], а также возможность связать именно с юго-восточно-азиатским влиянием (через Тихий океан) явное заимствование техники литья металлов в доколумбовской Южной и Центральной Америке[69].

Если принять предлагаемую схему объяснения восточноазиатского бронзового века наложением друг на друга влияния двух разных очагов (древнейшего юго-восточно-азиатского и западноевразийского), то она может прояснить и возможные пути развития таких культурных явлений, как ритуалы эпохи Инь-Шан, имеющие общие черты с индоевропейскими. Установлено, что для индоевропейского культа пса-волка имеется значительное число типологических и генетических параллелей в Евразии, в особенности у тюрков и монголов[70], а также на древнем Кавказе и в других областях, сопредельных с древней территорией обитания индоевропейских племен. Самый термин «собака-волк» (откуда и.-е. *k̂uon-),

---

[65] Solhein W. G. Southeast Asia and the West // Science. 1967. Vol. 157. № 3791; Idem. New directions in Southeast Asian prehistory: Anthropologica // N. S. 1969. Vol. XI. № 1; Idem. Reworking Southeast Asian prehistory // Paideuma. 1969. Bd. XV; Idem. Northern Thailand, Southeast Asia and World Prehistory // Asian Perspectives. 1972. Vol. XIII.

[66] Чеснов Я. В. Доместикация риса и этногенез народов Восточной Азии. М., 1973; Idem. Юго-Восточная Азия — древний культурный центр // Вопросы истории. 1973. № 1.

[67] Васильев Л. С . Указ. соч. С. 20—22.

[68] Иванов В. В. История металлов на Древнем Востоке в свете лингвистики // Историко-филологический журнал АН Армянской ССР. 1976. № 4. С. 76.

[69] Heine-Geldern R. Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik // Paideuma. 1954. Bd. 5. H. 7/8. S. 347—423; Idem. American metallurgy and the old World // Early Chinese art and its possible influences in the Pacific basin. N. Y., 1972. Vol. VI. P. 787—822; Ibarro Grasso D. E. Las hachas de metal y pietra en América con referencia a las formas liticas que imitan modelos metalicos y paralelos transpacificos: XXXV Congreso internacional de americanistas // Actas y memorias. Mexico, 1964. Vol. 1. P. 21—20; ср. также: Gordon C. H. Before Columbus // Links between the Old World and ancient America. N. Y., 1971; Marschall V. Transpazifische Kulturbeziehungen. Studien zu ihren Geschichte. München, 1972.

[70] Kretschmer F. Hundesstammvater und Kerberos. Stuttgart, 1938. Vol. L II.; Потапов Л. П. Волк в старинных поверьях и приметах узбеков // Краткие сообщения Института этнографии. XXX. М., 1958. С. 136—141; Clouson C. Turks and wolves // Studia Orientalia. T. XXVIII, 2. Helsinki, 1964. С. 1—22; Кляшторный С. Г., Лившиц В. А. Согдийская надпись из Бугута // Страны и народы Востока. 1971. Вып. X. М., С. 121—146; Alföldi A. Указ. соч.

по В. М. Иллич-Свитычу, возводится к ностратическому, что позволяет усмотреть древнее ностратическое наследие и в некоторых из совпадений мифологического характера. Однако по отношению к подобным комплексам мифологических представлений затруднительно разграничить общее ностратическое наследие многотысячелетней древности и следы более поздних взаимных мифологических влияний, явившихся следствием ареальных контактов. Это относится, в частности, к евразийскому (или ностратическому?) мотиву, связывающему чудовищного пса-волка и героя-кузнеца, который либо кует из металла цепь, на которой держат пса, либо усмиряет его какими-либо другими способами. В индоевропейских традициях этот мотив может быть реконструирован при сравнении цикла древнеирландских легенд о Кухулине, убившем собаку кузнеца (в древнеирландской мифологии наделенного чудесными качествами [71]), и славянского мифа о священных кузнецах, усмиривших змея. Высказанное ранее предположение о том, что Змей в славянском мифе, как и в кельтском, первоначально был чудовищным Псом [72], может быть подтверждено некоторыми существенными доводами. Со ссылкой на Костомарова и Котляревского А. Н. Афанасьев писал, что украинцы «в созвездии Большой Медведицы видят запряженных коней (Воз); черная собака каждую ночь силится перегрызть упряжь и чрез то разрушить весь строй мироздания, но не успевает в своем пагубном деле: перед рассветом побежит она к студенцу, чтобы утолить жажду, а тем временем упряжь снова срастается. Рассказывают и так: есть на небе три сестрицы-заряницы (вечерняя, полуночная и утренняя), приставленные сторожить пса, который прикован у Малой Медведицы на железную цепь и всячески старается перегрызть ее, когда цепь порвана — тогда и кончина мира» [73]. Этот образ разительно схож с представлением

[71] Кух.; de Burga Séan. Gobban saer, the crafty artificer // Beiträge zur Indogermanistik und Keltologie. Innsbruck, 1967. S. 145—146; Иванов В. В., Топоров В. Н. Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов // Славянское языкознание: VII Международный съезд славистов. Варшава, август 1973 г. / Доклады советской делегации. М., 1973. С. 158 (о стихотворении, объединяющем кузнецов и друидов).

[72] Иванов В. В., Топоров В. Н. Мифологические географические названия... С. 114.

[73] Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865. С. 763 (там же сопоставление с аналогичными поверьями о волке у болгар и с мифами неиндоевропейских народов Евразии). Звезда называется «Собачкой»: Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях Б. Д. Гринченко. Вып. 1. Чернигов, 1895. С. 1; Гринченко Б. Д. Словарь украинского языка. Т. IV. Киев, 1909. С. 163 (приведенное там же наименование «собака» с некоторых из участников детской игры ниж, ср.: Игры крестьянских детей в Купянском уезде. Собрал П. Иванов. Харьков, 1889. С. 38, может быть следом того ритуального значения термина «собака», которое возводится к общеиндоевропейскому, что подтверждает архаичность украинской традиции). Семантически эти обозначения звезд восходят к общеиндоевропейскому, что доказывается сравнением с греч. Κύων 'Сириус' (уже у Гомера, Χ, 26—29) при лат. Canicula (особенно важен в свете разбираемых фактов римский обряд принесения в жертву собаки augurium canārium, совершавшийся у Catulāria porta при раннем восхождении Сириуса), ср.: Scherer A. Gestirnnamen bei den Indogermanischen Völkern. Heidelberg, 1953. S. 109—111 и сл., 190, а также s. 115 о дальнейшем продолжении этой традиции называния Сириуса. Астрономически к той же Малой Медведице, что и украинский миф, относится общее для

о гибели богов в «Эдде», где конец мира вызван чудовищным волком, срывающимся с цепи. Г. Н. Потанин обратил внимание и на сходство мотива этого славянского мифа, где собака утоляет жажду и оттого не может разрушить строй мироздания, и жаждой змея в славянском змееборческом мифе, где змей (в древности собака) хочет напиться воды и оттого терпит поражение[74]. В восточнославянских сказках, восходящих к этому змееборческому мифу, в качестве героя выступает Сученко, или Сучкин сын, — сын суки, спускающийся в подземный мир и побеждающий чудовище[75], тогда как в качестве животного-помощника, помогающего победить змея, выступает сучка-продучка, которая (как собаки в соответствующем кавказском цикле мифов) лижет голову заснувшему царевичу[76] и тем выводит его из долгого сна (= смерти). Точные параллели этому мотиву известны не только на Кавказе, но и в тюркском и монгольском эпосе[77]. В частности, в монгольской «Гесериаде» сучке-продучке славянского мифа соответствует собака — помощница Цотона, понимающая человеческую речь; эту собаку вместе с конем своего врага Цотона волшебной силой убивает Цзуру-Гесер[78]. В «Сокровенном сказании монголов» в составе исторической хроники выступает мотив чудовищных металлических псов, питающихся человеческим мясом:

«Temüjin anda mino dörben noχais-i güün-nö miχa-ar teǰigeǰü. ginǰileǰü huyaǰu aχu bulege. Tede χaraul-i bidan-o hüldeǰü aisuχan tede bije! Tede dörben noχais

---

греческого и древнеиндийского (и потому относимое к общеиндоевропейскому или во всяком случае к общегреко-арийскому) обозначение греч. Κυνόσουρα 'Собачий хвост'. Др.-инд. Śúnaḥ-śépa, ср.: Scherer A. Op. cit. S. 176—177 (там же более ранняя литература). Представляется возможным сравнить также и указанные древнегреческие и латинское название Сириуса и некоторые другие им подобные в ранней греческой традиции (ср. пифагорейское обозначение планет κύνες τῆς Περσεφόνης 'псы Персефоны', по типу схожее с 'псами Одина', ср.: Scherer A. Op. cit. S. 41, ср. там же s. 179, 189 о κυνηγός (при Κυνηγία) как названии Ориона, s. 43 о мистико-мифологическом σμακυνός, s. 45 и 115 о лат. Canis — кальке греческого, s. 119, 120 и 190 о Προκύων 'звезда, находящаяся перед Псом', 'Песик', s. 127—130 о дальнейших кальках этого наименования, в частности, в латинском и, видимо, в арабском al-kalb) с остающимся до сих пор загадочным 'Небесным Псом' в «Атхарваведе» (VI, 80, 1—3), ср.: «Атхарваведа». Избранное / Пер., коммент. и вступит. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1976. С. 318—319 и 393. Для исследования «астрального кода» (в терминах Леви-Стросса), связанного с культом собаки-волка, представляет интерес греч. Θηρίον, иногда эквивалентное Κύων и связываемое с вавилонским влиянием (Scherer A. Op. cit. S. 191—192, ср. Ibid. S. 200, 203, а также s. 168 о других 'собачьих' наименованиях звезд в греческом восточного, в частности египетского происхождения), но ср., по-видимому, не калькированное др.-исл. Ulfs keptr 'Волчья Ярость' (Ibid. S. 149, 225).

[74] Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899. С. 820, примеч.

[75] Там же. С. 553—557, и также выше, примеч. 23.

[76] Там же. С. 555. Подробнее о кавказских параллелях см.: Иванов В. В. К балто-славяно-балкано-кавказским параллелям. С. 160.

[77] Потанин Г. Н. Указ. соч. С. 81, 196, 413—414, 442, 435 (примеч.), 520, 563, 666, 766 и др.

[78] Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мергенхане искоренителе десяти зол в десяти странах света / Пер., вступит. ст. и коммент. С. А. Козина. М.; Л., 1935. С. 81—83. Ср. мотив медной собаки на медной горе и семи кузнецов, головы которых доставляют Гесеру: Там же. С. 100, 101.

Širemiin manłai tan,
Šiuci χosiγut tan,
Šibüge kele ten,
Timur öre ten.
Üldü minaa tan,
Šiüder-i idejü.
Kei unoju yabut tede!
Alaldaχüi üdür
Haran-o miχa idet tede!
Gürülčegü üdür
Güün-ö miχa günesület tede!
Ginji-ben müktüldejü.
Edöge ese-ü buγsaju aγsad
Buyascu teyin šilemeljen
Aisai tede!»

Kemejüüi «Tede dörben nocais ked tede?» kemesu:

«Jebe χubilai χoyar,
Jelme, sübeetai χoyar, —
tede dörben bi!»[79].

Мой анда Темучжин собирался откормить человеческим мясом четырех псов и привязать их на железную цепь. Должно быть, это они и подлетают, гоня перед собою наш караул. Вот они, эти четыре пса:

Лбы их из бронзы,
А рыла — стальные долота,
Шило — язык их,
А сердце — железное.
Плетью им служат мечи.
В пищу довольно росы им,
Ездят на ветрах верхом.
Мясо людское — походный их харч,
Мясо людское в дни сечи едят.
С цепи спустили их. Разве не радость?
Долго на привязи ждали они!
Да, то они, подбегая, глотают слюну.
Спросишь, как имя тем псам четырем?
Первая пара — Чжебе с Хубилаем,
Пара вторая — Чжельме с Субетаем[80].

Для хронологического (и, в частности, археологического) приурочения этих представлений исключительно важно то, что на всей территории Евразии указанный мифологический комплекс связан одновременно с Большой Медведицей как колесницей и звездой около нее как собакой, опасной для мироздания, а также и с кузнецами, кующими изделия из металла (меди и бронзы, позднее железа). Археология позволяет соотнести друг с другом отдельные части этого мифологического пучка мотивов, потому что распространение колесниц связано с распространением металлургии бронзы, без которой нельзя обрабатывать мягкое дерево, а в отдельных частях Евразии (в частности, в Малой Азии и на некоторых других территориях, в достаточно ранний период заселенных носителями индоевропейских языков) к тому же именно времени относится принесение в жертву

[79] Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Под названием Mongol-un niruča tobčiyan. Юань Чао Би Ши. Монгольский обыденный изборник. Т. 1. М.; Л., 1941. С. 464—465, ср. с. 265—266.

[80] Указ. соч. С. 147. Ср.: Козин С. А. Джангариада // Героическая поэма калмыков. М.; Л., 1940. С. 35 (ср. о числе 'четыре' там же. С. 80).

собак, с чем связано и преимущественное изображение противника в бою как собаки или щенка[81]. Синхронность отдельных частей этого комплекса, по времени значительно более поздних, чем предполагаемое ностратическое единство, позволяет видеть как в распространении всего этого мифа (и сопряженного с ним ритуала), так и в диффузии отдельных культурных явлений, с ним связанных, результат более поздних ареальных контактов.

В частности, разительное сходство с общеиндоевропейским и древнепереднеазиатским представлением Большой Медведицы как колесницы обнаруживается в древнекитайской традиции. Китайское 北斗 бэй доу 'Большая Медведица', букв. 'Северный ковш', 'Смертельные звезды Севера'[82] относится к той же категории вредоносных или опасных небесных тел, что 天狗星君 (или 天狗星 тянь гоу син) тянь-гоу син цзюнь 'Небесная звезда — Пес' (буквально 'Небесный Пес — Звезда'), считавшаяся опасной для беременных женщин и детей[83]. Вместе с тем древнекитайские представления о божестве созвездия Больбой Медведицы Улянцы в связи с «Колесницей, указывающей на юг»[84] и на другие стороны света, обнаруживают разительное сходство с аналогичными переднеазиатскими и общеиндоевропейскими мотивами. Мотив чудовищного пса, опасного для Большой Медведицы и для всего мироздания, был, по-видимому, одной из существенных черт того «астрального кода» (в терминах Леви-Строса[85]), в котором мог выступать индоевропейский миф об убийстве чудовищного пса.

В пользу гипотезы, по которой древнекитайская культура могла испытать влияние всего соответствующего комплекса представлений, говорит точное совпадение древнекитайского ряда из шести домашних животных[86] (лошадь, корова,

---

[81] Ср. о древнехеттской литературе «Луна, упавшая с неба». С. 2, 94, 277, 296. См. о сходном образе в древнегреческой литературе: Ward D. S. Journal of Indo-European studies. 1973. Vol.1.

[82] К этой интерпретации ср.: Day C. B. Chinese peasant cults. Shanghai; Hong-Kong; Singapore, 1940. P. 84, 166, 210; о кит. 斗 как мере измерения и трапециевидном ящике ср. в связи с Большой Медведицей: Потанин Г. Н. Указ. соч. С. 415. Ср. 波極 доу цзи 'Полярная звезда'.

[83] Day C. B. Op. cit. P. 85, 210. — Наиболее близкое соответствие китайскому название представляет «Небесный Пес» в «Атхарваведе» (ср. выше, сн. 73).

[84] Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М.. 1965. С. 121, 122, рис. 16, 360, примеч. 68, 446. — Относительно названия большой Медведицы как 'повозки' или 'колесницы' в древнемесопотамской (вавилонской), гомеровской греческой (῞Αμαξα 'Большая Медведица', 'Четырехколесная повозка'), фригийской (κίκλην), германских (ср.-голл. woenswaghen, woonswaghen 'Повозка Вотана', напоминающее о сходном использовании родственного др.-инд. vāhana- и соответствующих иранских и митаннийско-арийских терминов, ср. и сходные славянские обозначения 'Воза' Большой Медведицы) традициях ср.: Scherer A. Op. cit. S. 139—140, 224, а также s. 130, 135 ('дышло' Большой Медведицы в латинском temo, что находит прямое соответствие в тождественном употреблении хетт. ḫišša- 'дышло'). Дальнейшие этимологические и типологические параллели, в частности в связи со славянским и балтийским, см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 49.

[85] Lévi-Strauss C. Mytholoqiques I. Le cru et le cuit. Paris, 1964.

[86] Древнекитайская философия // Собрание текстов в двух томах. М., 1973. Т. 2. С. 12, 309, 319, прим. 37. Домашние птицы в индоевропейских последовательностях могут идти вместе с собакой и свиньей.

овца, курица, собака, свинья) с аналогичным индоевропейским. Особенно примечательно то, что по этим животным назывались должностные лица («чиновники») в царстве Фу-юй [87], что полностью аналогично хеттским наименованиям типа «человек собаки». Вместе с тем индоевропейское происхождение вероятно не только по отношению к названию собаки, но и по отношению к названию лошади *ma < *mra(ŋ) (которое, как и название, собаки, встречается и в тибето-бирманском [88]), что согласуется и с индоевропейским происхождением древнекитайской колесницы (и соответствующего представления о Большой Медведице), а также и применительно к названиям свиньи [89] и крупного рогатого скота [90] *ŋuw < *ŋwė, а также и молока (g)lak-, ср. хет. galaktar 'молочный сок растений', galakant — 'мягкий', лат. lact-, греч. γαλακτ- [91]. Согласованность лингвистических и культурно-исторических аргументов делает предположение об индоевропейском влиянии на восток Азии вероятным, что, в свою очередь, имеет исключительное значение для реконструкции картины ранних индоевропейских миграций.

[87] Мацокин Н. Мифические «императоры» Китая и тотемизм // Известия Восточного института. Владивосток, 1917. № 1. С. 1, примеч. 2. След жертвоприношения, во время которого сжигали принесенную в жертву собаку, иногда видят у Лао-цзы (Etiemble. En relisant Lao-Tseu // La Nouvelle Revue Française, 15e année. 1967. № 171. P. 427, 473, 475), но толкование соответствующего места «Дао Дэ Цзин» вызывает сомнения.

[88] Поливанов Е. Д. Избранные работы по общему языкознанию. М., 1968. С. 63 — примеч. 16, 167—168 и комментарий II; Coblin W. An early Tibetan word for horse // JAOS. 1974. Vol. 94. P. 124—125. О «ферганских конях», исследованных в связи с индоевропейскими влияниями (Pulleyblank E. G. Chinese and Indo-Europeans. P. 34—35, ср. Waley A. The Heavenly Horses of Ferghana // History Today, 1955. C. 102), ср. более поздний иконографический материал танского времени: Calza G. C. L'intrnazionalismo dei T'ang nell'arte. Il cavello di Ferghana: Annali della Facolta di lingua e letterature stranieri di Ca'Foscari, XIV. 3 // Serie Orientale. 1975. № 6. P. 75—82. Западно-азиатское (если не юго-восточно-европейское) происхождение домашней лошади в Восточной Азии в настоящее время бесспорно по генетическим причинам, см.: Frechkop S. La spécifité du cheval de Prjewalsky // Bulletin de l'Institut des Sciences naturales Belgique. 1965. Vol. 41, 29; Domestikationsforschung und Geschichte des Haustiere / Hrsg. von. J. Matolcsi. Budapest, 1973.

[89] Поливанов Е. Д. Указ. соч.

[90] Pulleyblank E. G. East-West contacts across Eurasia. P. 505.

[91] Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Указ. соч.

СХОДНЫЕ ЧЕРТЫ В КУЛЬТЕ ВОЛКА НА КАВКАЗЕ, В ДРЕВНЕЙ МАЛОЙ АЗИИ И НА БАЛКАНАХ

При исследовании географического распространения в Евразии культа волка или отождествляемого с ним мифологического чудовищного пса обнаруживается совпадение ряда характерных черт этого культа в Закавказье, с одной стороны, в индоевропейских традициях Анатолии, Балкан и смежных ареалов, с другой. В этих областях засвидетельствованы наименования племени и территории, им занимаемой, а также соответствующих поселений по имени волка. По отношению к древнему названию Грузии этот вопрос детально исследовался акад. Г. В. Церетели. С этой проблемой связана изученная Хеннингом локализация области или нескольких областей, называвшихся по древнеиранскому имени волка **Vṛkāna* (ср. в эламской передаче *mi-ir-qa-nu-ye-ip* 'жители Хиркании' при имени *Hyrkanoi* у античных авторов), как в частности Хиркания, приурочиваемая к юго-восточному побережью Каспийского моря (соврем. Горган-Астрабад). Сходное толкование дается имени племени *Orka* (*Orkoi*) во Фригии [1]. От другого (скорее всего греческого) отражения того же индоевропейского названия волка **wlkw-* могло быть образовано имя области *Lukka* в Западной Малой Азии II тысячелетия до н. э., если верно отождествление с греческой Ликаонией [2], для которой, как и для греческих городов, образованных от *λυκ-*, связь с названием волка удостоверяется греческими легендами [3]. На Балканах сходным образом толкуется древнее имя даков *δάοι*, сообщаемое Страбоном (304: VII, 3, 12) и с большой долей вероятия отождествляемое с фригийским *δάος* 'волк' (по Гесихию) [4], что находит соответствие и в иллирийском *Daunus* 'волк' (ср. *θαῦνυν. θηρίον*, Гес. и лат. *Faunus*) при северно-балканском топониме *Δαύνιον τεῖχος* (Стеф. Визант.) и иллирийском 'волчьем' племени *Δαύνιοι* в древней Италии, где известны и другие по-

---

[1] R. Eisler. Man into Wolf. London, 1951. P. 137.

[2] T. R. Bryce. The Lukka problem — and a possible solution // Journal of Near Eastern Studies. Vol. 33. 1974. № 4. P. 395—404.

[3] Предлагаемое объяснение названия области Lukka согласуется с выводом о древности греческих колоний на западном берегу Малой Азии. Объяснение из анатолийских языков, предполагавшееся по отношению к Ликии, менее вероятно уже ввиду того, что это же индоевропейское название волка в хеттском языке отразилось, вероятно, в форме с губным *-p-* (как в германском и италийском) *Ulippana-*.

[4] M. Eliade. Les Daces et les loups // Numen. 6. 1959. P. 15—31.

добные 'волчьи' имена[5] (*Lukani* с тем же суффиксом *-n*, что и в др.-ир. **Vr̥kān-*, *Hirpini* от *hirpus* 'волк', ср. также *Hirpi Sorani*, о которых Сервий сообщает, что они, согласно оракулу, 'lupos imitarentur'). Возможно, что с той же традицией на Балканах связаны и такие позднейшие славянские топонимы, как *Vlčiči* в Хорватии, засвидетельствованное в XI в. н. э.[6]

С типологической точки зрения все подобные факты объясняются в качестве пережитков более древних тотемных обозначений племен или фратрий как 'волчьих', чему находятся многочисленные параллели у индейцев Северной Америки.

Подобные представления имели очень широкое распространение и в древней Евразии. Они засвидетельствованы у монголов и тюрков, возводивших свой род к волчице-тотему[7]. Связанное с этим кругом евразийских поверий использование волка как символа вождя боевой дружины или обладавшего чудесными свойствами предводителя племени, соответственно носившего имя Волка, отражено и в Закавказье, и во всех ранних индоевропейских традициях. Во второй половине V в. н. э. изображение волчьей головы украшало шлем Вахтанга I — Горгасала («волчьеголового»), чье имя согласно иранской его этимологии могло означать 'с телом волка' (**varx-*). Как поздний след аналогичной древней собственно картвельской ономастической традиции можно рассматривать хевсурские имена *Mgela*, *Mgelika*, принадлежащие особенно знаменитым шаманам[8] и образованные от древнего названия волка; известны также и абхазо-адыгские 'волчьи' антропонимы типа убых. *K''a* : *bə'š''ə* (буквально 'волчонок'[9]), абх. *K''əǯ* (от *ak''əǯma* 'волк'[10]). Сходная общеиндоевропейская традиция могла отразиться на Кавказе в имени родоначальника нартов *Wærxæg*, где (как и в имени Вахтанга), согласно В. И. Абаеву, сохраняется исчезнувшее в осетинском древнее название волка. В этом случае это имя находит как косвенное соответствие в волчьем прозвании древнеиндийского героя Бхимы в «Махабхарате», так и прямые аналогии в греческом имени греческого царя — волка Ликаона и южнославянского (сербохорватского) князя-оборотня Вука[11], а также в лигурийском царском имени *Ulkos*

---

[5] R. v. Kienle. Tier-Völkernamen bei indogermanischen Stämme // Wörter und Sachen. Bd. 14. 1932. S. 32—39.

[6] S. Rospond. Stratygrafia slowiańskich nazw miejscowych (probny atlas toponomastyczny). Wrocław — Warszawa — Kraków, 1974. S. 48. № 29.

[7] F. Kretschmar. Hundesstammvater und Kerberos. 1. II. Stuttgart, 1938; Л. П. Потапов. Волк в старинных поверьях и приметах узбеков. Краткие сообщении Института этнографии. XXX. М., 1958. С. 136—141; G. Clouson. Turks and Wolves // Studia Orientalia. XXVIII. 2. Helsinki, 1964. P. 1—22; С. Г. Кляшторный, В. А. Лившиц. Согдийская надпись из Бургута // Страны и народы Востока. Вып. X. М., 1971. С. 121—146.

[8] G. Charachidzé. Le système religieux de la Géorgie paienne. Paris, 1968. P. 151, 206, 209, 219 (детально рассмотрены имеющиеся в грузинской научной литературе данные об этих хевсурских шаманах, но вне проблемы этимологии их имен).

[9] H. Vogt. Dictionnaire de la langue oubykh. Oslo, 1963. P. 161.

[10] Е. М. Малия. Народное изобразительное искусство Абхазии. Тбилиси, 1970. С. 75.

[11] В. В. Иванов. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 34. 1975. № 5. С. 402—408. Об археологических свидетельствах, судя по которым и у германцев в качестве мифологического символа предка царской силы выступал волк, см. K. Hauch. Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königtums // Jahrbuch fur Frankische Landesforschung. 14. 1954. S. 50; в ка-

(ср. алб. *ul'k* 'волк') при иллирийском волчьем царском имени *Daunus*, сообщаемом римскими авторами. Поскольку древнейшим названием волка, а позднее собаки, было **ƙuwōn*, в ряду индоевропейских царских титулов, содержащих имя волка, следует назвать и мейонийское имя лидийского царя Мурсила Κανδαύλης, сообщаемое Геродотом (I. 7). Из двух имен этого царя Мурсил было, бесспорно, анатолийским (хеттолувийским) именем, ср. хет. *Muršiliš*, лув. *Mursili* и связанные с ними позднеанатолийские имена античного времени [12]. Напротив, мейонийское Κανδαύλης, разъясняемое в известной строке Гиппонакта Ἑρμῆ κυνάγχα, Μηιονιστὶ Κανδαῦλα [13] 'Гермес — душитель Пса, у мейонийцев — Кандавл', в первой своей части (Καν — 'пес', ср. лат. *canis*) обнаруживает отражение начального **ƙu-*, отличное от обычного для южно-анатолийских языков [14] (ср. иер. лув. *śuwan-* — 'собака').

Мейонийское имя царя и бога Кандавла близко к иллирийскому имени бога войны Καν-δάων и южноиллирийскому названию города *Can-davia*. Вторая часть мейонийского и иллирийских сложных слов родственна как иллирийскому имени волка [15] (и лат. *Faunus*), так и общему для славянских и германских языков глаголу **d^hew-* в значении 'удавить, умертвить' [16] (ср. англ. *dead*, *death*, нем. *Tod* от того же глагола); следовательно, эта основа характерна для западноиндоевропейского (древнеевропейского). Ближайшим соответствием этим сложным словам по семантике первого и этимологии второго слова оказывается рус. *волкодав* в его фольклорном употреблении, продолженном и в литературе XX в. [17]. Вызывавшая многочисленные споры глосса Гесихия Κανδαύλας. Ἑρμῆς ἢ Ἡρακλῆς 'Кандавл, Гермес или Геракл', может предстать в новом свете благодаря сравнению с более поздней греческой надписью из Сард (ок. 150 в. до н. э.), где говорится о посвящении Ἑρ[μεῖ καὶ] [Ἡρακλεῖ τ] οἷς κατὰ παλα[ίστραν] [θεοῖς] 'Гермесу и Гераклу, богам палестры' [18]. Предлагаемое сопоставление согласуется и с допу-

честве архаизма заслуживают особого внимания такие волчьи антропонимы, как имя Вульфилы, ср. A. Kock. Zur Frage nach dein Namen des gotischen Bibelübersetzers // Arkiv för nordisk filologi. N. F. 27. 1924.

[12] E. Laroche. Les noms des hittites. Paris, 1966; L. Robert. Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine. 1 partie. Paris, 1963. P. 84—85.

[13] A. Farina. Ipponatte. Napoli, 1963. P. 107—118.

[14] Ср. сходное различение лидийского и мейонийского: G. M. A. Hanfmann. Prehistoric Sardis // Studies presented to D. M. Robinson. Vol. I. Saint Louis; Missouri, 1951. P. 180, n. 69. Ср.: Он же. Lydiaka // Harward Studies in Classical Philology. Vol. LXIII. Cambridge; Mass, 1958. P. 72.

[15] Древнебалканское название Daus-dava (Ptol. III, 10, 6), разъяснявшееся обычно вслед за Томашеком как 'волчье поселение', может быть простым эквивалентом Candavia (где общеиндоевропейское имя пса-волка заменено вторичным иллирийским), причем использовано сочетание однокорневых имени и глагола: 'убийцу — убивающий'; тогда термин dava 'поселение' можно связать со строительной жертвой.

[16] Chr. S. Stang. Lexikalische Sonderübereinstimmungen zwischen dem Slavischen, Baltischen und Germanischen (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist-Filos. Klasse, Ny Serie. № 11). Oslo-Bergen-Troms. 1972. S. 18.

[17] В. В. Иванов. Общеиндоевропейская, ираславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965. С. 288—289.

[18] Sardis. Vol. VII. Greek and Latin inscriptions. P. I. Leyden, 1932. P. 46 (восстановление по Пергамским текстам).

щением, по которому именно Кандавлу — Гермесу совершались жертвоприношения щенков на рыночной площади в Сардах, где найдена целая серия жертвенных сосудов с щенками. Но недавно выдвинутая гипотеза о карийском влиянии [19] в связи с этими жертвоприношениями не кажется обязательной, потому что принесение в жертву щенков засвидетельствовано в хеттских ритуалах, связанных с лувийским югом Анатолии начиная со среднехеттского времени (ритуал *Maštigga*, KUB XXII 115 III 18) и вплоть до ритуала Туннави (I 61—62, III 17—18). Предположение, что Кандавл был индоевропейским эпитетом волчьего бога войны, которому в жертву приносили собак [20], представляется возможным подтвердить его отождествлением с древнеирландским Кухулином и другими героями — убийцами чудовищного Пса-Волка [21] (др.-ирл. *cú*, родственное мейон. Καν-), а также сравнением с ролью волка в культе римского Марса (классического индоевропейского бога военной — второй по Дюмезилю — функции) и в Луперкалиях (самое название *Luperci*, согласно распространенному его объяснению из *lupus* и *arcere*, по семантической структуре совпадает с именем *Кан-давла*, ср. также роль бога *Faunus* в Луперкалиях, во время которых приносили в жертву собаку [22]) и, наконец, сопоставлением со сходной двоякой ролью Волка-Пса по отношению к германскому богу воинства Одину (-Вотану): Один — враг мифологического Волка, ему приносят в жертву собак и волков, в то же время два Волка служат «псами» — символами Одина.

Сравнение Кандавла и Кухулина позволяет и дальше расширить круг привлекаемых индоевропейских параллелей, потому что к их числу может быть отнесен и славянский цикл поверий о борьбе мифологического кузнеца со змеем [23], аналогичных следам мифа о древнеирландском кузнеце — змееборце. Вместе с тем обнаруживается и разительная абхазская аналогия мифу о Кухулине — убийце

---

[19] J. G. Pedley. Carians in Sardis // The Journal of Hellenic Studies. Vol. XCIV. 1974. P. 96—99.

[20] O. Masson. Les fragments du poète Hipponax // Études et commentaires. 43. Paris, 1962. P. 105. О Кандавле как волчьем боге («divinitá lupesca») ср., V. Pisani. Roma e Sparta // V. Pisani. Saggi di linguistica storico. Torino, 1959. P. 224; ср. Он же. Due compazioni indolatine // Rivista degli studi orientali. Vol. XXXII. 1957. Parte II. P. 766—767.

[21] В. В. Иванов. Происхождение имени Кухулина. Проблемы сравнительной филологии. М.—Л., 1964.

[22] В. В. Иванов. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии. Труды по знаковым системам. IV. Тарту, 1969. С. 54, 58.

[23] В. В. Иванов, В. И. Топоров. Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов. Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. М., 1973. С. 157—158. В связи с поставленным В. И. Абаевым в его работах об этимологии лат. Vulcanus (бог-кузнец *‘волк’?) вопросе о связи кузнеца и волка следует отметить, во-первых, что согласно старой германской традиции кузнецы могли ставить на клинке меча знак волка, во-вторых, мечи назывались волчьими именами др.-исл. *vargr*, *ulfr* (H. Beck. Das Ebersignum im Germanischen. Ein Beitrag zur germanischen Tier-Symbolik. Berlin, 1965. S. 49, 50), в-третьих, куски железного шлака назывались ‘волками’ (нем. *Luppe* из лат. *lupus*, см. B. Neumann. Die ältesten Verfahren Her Erzeugung technischen Eisens, Freiberger Forschungshefte, Kultur und Technik. D 6. Berlin, 1954. S. 513).

пса кузнеца в абхазском рассказе о «Ала зшьиз» — кузнице, которая уничтожила пса[24]. В абхазском нартовском эпосе мотив волка, который лижет текущую из раны Сасрыквы кровь, за что герой его проклинает[25], в точности совпадает с одним из вариантов ирландской саги о смерти Кухулина: истекающий кровью Кухулин увидел, что собака пьет кровь, текущую из его тела, он нанес собаке такой удар, что она от него подохла. Совпадение этого ирландского фольклорного мотива с кавказским представляет тем больший интерес, что, как отмечал вслед за Ж. Вандриесом Н. Я. Марр, кельтское название выдры как 'собаки воды' по внутренней форме совпадает с груз. *m-çaw-ʒaxli* 'выдра'[26] (ср. также идеографическое написание ID-*aš* UR. ZIR$^{NI.A}$ 'воды собаки' в хеттском переводе хурритского рассказа о Хедамму, KUB VIII 67 IV 17), а кавказские фантастические изображения на древних бронзовых топорах и пряжках толковались как символы водяной собаки и собаки-волка[27].

Характерной особенностью этих древнекавказских изображений является их сдвоенный характер[28]. Одним из наиболее показательных примеров является представление абхазского божества *Альшкьы* (*н*)*тыр* в виде двух собак (абх. *ала*

[24] И. А. Аджинджел. Из этнографии Абхазии. Сухуми, 1969. С. 203.

[25] Г. М. Малия. Ук. соч. С. 75. Отождествление волка и собаки (ср. о нем там же, с. 75—76) отчетливо видно из другого варианта. Согласно этому варианту Сасрыква убил «адауы» (дэва), которого четыре собаки лизали четыре года и оживили его, но сами остались с неподвижными головами, после чего адауы проклял их и они стали волками, см. Ц. Н. Бжания. Из истории хозяйства и культуры абхазов. Сухуми, 1973. С. 218—219, о волках как о собаках нартов см. с. 217. Ср. также абхазский рассказ о том, как собаки три дня и три ночи лизали великана Аслана, убитого дэвами, и вернули ему жизнь и зрение (Н. С. Джанашиа. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960. С. 29), что уже было сопоставлено Н. Я. Марром с аналогичной ролью собаки в сказании об Амиране и армянских божествах Arlez'ов, лизавших раны и тем воскресивших героя Арая, см. Н. Я. Марр. О языке и истории абхазов. М.; Л., 1938. С. 113.

[26] Поскольку в других языках, где (как, например, в баскском, латинском, пехлевийском, китайском и некоторых тунгусо-маньчжурских) обнаруживаются названия выдры с такой же семантической структурой, они иногда могут относиться и к бобру, с первой частью грузинского слова можно было бы сопоставить и сван. *ciwer* 'бобер' (засвидетельствовано в мифологическом контексте: Ц. Нижарадзе. Сванетские тексты. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 31. Тифлис, 1902. С. 16). К типологии образа 'собаки воды' ср. замечание о связанном с нижним миром «парадоксальном приурочении земного или морского существа' к противоположной природной стихии»: C. Lévi-Strauss. La voie des masques. T. II. Geneve, 1975. P. 17 (там же, p. 57, о выдре как мифологическом животном).

[27] И. И. Мещанинов. Змея и собака на вещевых памятниках архаического Кавказа. Записки Восточного отдела Русского археологического общества. XXVI; Н. Е. Урушадзе. Опыт семантического анализа бронзового пояса из Мцхета-Самтавро. Советская этнография. 1971. № 6. С. 129 и след.: Она же. Зооморфные мотивы раннехристианских храмов Грузии, Мацне... 1974. II. С. 130). К образу змеи-собаки (змеи-волка) типологические параллели имеются в древнегерманской традиции.

[28] А. А. Миллер. Изображения собаки в древностях Кавказа // Известия Российской академии материальной культуры. Т. II. П., 1922. С. 294, 305; там же приведены некоторые типологические параллели двойным изображениям, число которых в настоящее время может быть существенно умножено, см. C. Lévi-Strauss. Anthropologie structurale. Paris, 1958.

'собака'), соединенных круглым предметом, в храме близ Ткварчели, специально посвященном этому божеству [29]. Весьма близкие сдвоенные изображения, связываемые с волчьими и собачьими символами в древнегерманском искусстве [30], рассматриваются как образы двойных или близнечных божеств [31], что соответствует волчьей символике индоевропейского (и шире евразийского [32]) близнечного культа. Это типологическое сопоставление позволяет разъяснить загадочное, на первый взгляд, наименование абхазских боевых судов — лодок *aleškandari*, сообщаемое в «Географии Грузии» Вахушти [33]. Это название, с одной стороны, напоминает древнегерманские обозначения волков как собак или волков и зооморфные кеннинги (в том числе и названия судов), с другой, заставляет вспомнить о связи лодок с близнечным мифом в индоевропейских традициях, в том числе римской. Согласно последней у устья Тибра стоял челн Ромула и Рема — близнецов, вскормленных волчицей [34] (в истоках мифа можно видеть образ двух предводителей племени — Волков).

Интерпретация двух Волков или собак-божеств как близнечных символов согласуется с тем, что эти изображения на таких ранних образцах кавказского ритуального искусства, как серебряный кубок из Триалети [35], помещаются рядом с мировым деревом, что согласуется с подобной символикой близнецов у мирового дерева и собак или волков Одина на мировом дереве. С этой же символикой типологически совпадают и сванские ритуальные шесты, на которые надевалась волчья шкура. (В. В. Бардавелидзе видела в них прототипы сванских знамен «лем» [36]). В иранской традиции такое знамя, напоминающее другие центральноазиатские (в том числе тюркские), известно из «Шахнаме» [37].

Парные собаки-волки Одина-Вотана у германцев, сходные и с двумя псами ведийского Ямы (этимологически бога — Близнеца), «Риг-Веда», 840, 10—12,

---

[29] М. М. Трапш. Труды. Т. 4. Материалы по археологии средневековой Абхазии. Сухуми, 1975. С. 184—186, рис. 77; Ц. И. Бжания. Ук. соч. С. 219; Он же. Из истории скотоводства в Абхазии. Сухуми, 1962. С. 172; Е. М. Малия. Ук. соч. С. 61; Ю. Воронов. Тропой, ведущей к Лашкендару // Советская Абхазия. 8 августа 1969 (с фотоснимком барельефа, толкуемого автором как два гепарда); В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 52, примеч. 47.

[30] O. Holzapfel. Stabilität und Variabilität einer Formel // Mediaeval Scandinavia. 6. 1973. Osense, 1974. S. 32—33, Abb. 15 (указан «восточный» характер изображения). С барельефом в храме Лашкендара схема совпадает в особенности потому, что между двумя зооморфными символами находится связывающее их звено.

[31] Plassmann. Agis. Eine Untersuchung an Wörtern, Sachen und Mythen // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literalur. Bd. 82. 1961. S. 112—118.

[32] A. Allöldi. Der frührömischc Reiteradel und seine Ehrenabzeichen. Baden-Baden, 1952. S. 88 ff.

[33] Ср. Ц. И. Бжания. Из истории хозяйства и культуры абхазов. Сухуми, 1973. С. 224.

[34] В. В. Иванов. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva-* 'конь'. Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сборник статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского. М., 1974. С. 128—129.

[35] Л. Г. Жоржинашвили, Э. М. Гагадзе. Памятники Триалети эпохи ранней и средней бронзы. Тбилиси, 1974. Табл. 57 (№ 486).

[36] В. В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957.

[37] G. Widengren. Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala-Leipzig, 1938. S. 343.

представляют собой точную параллель изученным В. В. Бардавелидзе сванским и хевсурским собакам-волкам (груз. *mcevarni*) как парным «есаулам» божества. Позднейшее соотнесение сванских собак (*žeγar*) — волков с их покровителем — Святым Георгием [38] находит разительную типологическую — если не ареальную — аналогию в таком же соотнесении волков — собак (часто именно двух) со Святым Юрием—Егорием у восточных славян, что отражено в русских духовных стихах. Как показала В. В. Бардавелидзе, у сванов волк рассматривается как существо, образующее своего рода социальную организацию, приравниваемую к сванской. Точную аналогию этому представляет встречающаяся в разных индоевропейских традициях символика волчьего мужского союза [39], наиболее ранним проявлением которой можно считать древнехеттскую формулу — обращение царя [*šu*]*menzana* ÌR^{MEŠ}-*amman* UR.BAR.RA-*aš man pangur* 1^{EN} *eštu* 'И ваш род — моих подданных, да будет единым как волчий' (2 Bo TU 10β 15). Следующее за этой формулой в древнехеттско-акадском двуязычном завещании Хаттусилиса утверждение, что все подданные царя 'рождены от одной матери', позволяет соотнести эту архаическую формулу и с древнехеттским близнечным мифом о царице Канеса (Несы), родившей 30 сыновей, что близко к кавказскому мотиву 100 нартов, рожденных их матерью—Сатаной.

Волчья символика индоевропейского мужского союза или царского рода предполагала возможность непосредственного превращения в Волка, как это повествуется в преданиях о греческом Долоне, славянском князе Огненном Волке и в соответствующей хеттской, германской, греческой архаической предправовой формуле. Среди предков Ахеменидов была семья *haumavarka* 'саков, превращавшихся в волков благодаря соку сомы' [40], что можно прямо соотнести с рассказом о волшебных травах, собиравшихся Медеей в «Аргонавтике» Аполлония Родосского, и с соответствующим мотивом превращения с помощью понтийских трав Мериса в волка в «Буколиках» Вергилия (IV, 94—99). Обратный (симметричный в смысле Леви-Стросса) мифологический мотив магического состава, позволяющего убить дикого пса-волка, представлен в древнеирландской саге о Кельтхаре, убивающем этого пса, который ежедневно нападал на уладов, и в греческом рассказе о травах, с помощью которых Гермес убил сторожевого пса, где самый термин *κυνάγχη* предполагает связь с приведенной строкой Гиппонакта о Ἑρμῆ *κυνάγχα* [41]. Поэтому с этим кругом мифов можно связать и лидийское предание о божественном герое-змееборце, изображаемом на монете с ветвью в руке [42].

---

[38] M. Cikovani. Kartuli polklori. Tbilisi, 1946. S. 222.

[39] J. Przyluski. Les confréries des loups-garous dans les sociétés indo-européennes // Revue de l'Hisloire des Religions. Vol. 121. 1940. P. 128—145.

[40] S. Wikander. Der Arische Männerbund. Lund, 1938. S. 64. Шамаистский характер культа сомы согласуется с пониманием индоевропейского почитания волка в работе A. Closs. Der Schamanismus bei den Indoeuropäern // Insbrucker Beiträga zur Linguistik und Kulturgeschichte. Bd. 14. 1974. S. 301. Самоотождествление человека с собакой во время принятия наркотических растений подтверждается недавно опубликованными данными, относящимися к современной Центральной Америке.

[41] H. Scholz. Der Hund in der griechisch-romischen Magie und Religion, Inaugural-Dissertation. Berlin, 1937. S. 50.

[42] R. Gusmani. Masnes e il problema della preistoria Lidia // La parole del passato, fase. LXXIV. 1960. P. 330; G. M. A. Hanfmann. Lydiaka. P. 69.

Представление о волчьих болезнях злаков, волчьих травах, цветах и волчьих ягодах типа нем. *Roggenwolf* 'ржа', *Wolfs-bohne* 'липинус' является общеиндоевропейским [43].

Сравнительно-историческое исследование индоевропейских, в особенности германских, греческих и славянских обычаев подтвердило гипотезу, по которой представление об оборотничестве имеет своей обрядовой основой ритуал наряжения в волчью шкуру. В древней Малой Азии, особый интерес представляют такие хеттские тексты (соотносимые с традицией хатти), как ритуал божества Войны к Bo IV 9 + KUB XXV I + KUB II 5, IV 30 и след., где о «людях-псах» говорится, что они облачаются в соответствующие одежды, а также упоминаются аналогичные «люди-волки» [44]. Древность ритуалов наряжения в волчьи и собачьи шкуры и маски подтверждается археологическими открытиями как в Закавказье (ритуальная процессия на упомянутом кубке из Триалети), так и в области загадочной ранней балканской культуры [45].

Совпадение большого комплекса различных взаимосвязанных лингвистических, фольклорных, религиозных и других фактов говорит в пользу наличия не только типологических, но и ареальных сходств по отношению к рассматриваемым традициям [46].

[43] M. R. Gerstein. Warg: the outlaw es werwolf in Germaniv mytli, law and medicine // Dissertations abstracts international. 1972. 37. P. 1681 A.

[44] H. S. Schuster. Die Hattisch-hethitische Bilinguen. I. Eiuleitung. Texte und Kommentar. T. 1. Leiden, 1974. S. 26—27, Fn. 86.

[45] P. L. Zambotti. I. Balcani e l'Italia nella Preistoria. Como, 1954. P. 184—186, fig. 13—14.

[46] Автор признателен М. К. Андроникашвили, Ю. М. Гагошидзе, А. А. Зализняку, Н. Е. Урушадзе за ценные советы и дополнения. Впервые статья напечатана в сб. Кавказ и Средиземноморье: Caucasica-Mediterranta. Тбилиси, 1980. С. 57—64.

К БАЛКАНО-БАЛТО-СЛАВЯНО-КАВКАЗСКИМ ПАРАЛЛЕЛЯМ

Обсуждаемый во многих работах последнего времени вопрос о балкано-балтийских и балкано-кавказских связях в настоящей статье рассматривается на примере двух таких явлений, связанных с древней фауной этих областей — названия зубра и комплекса представлений, относящихся к волку (и отчасти к медведю), которые в той или иной мере характеризуют как эти ареалы, так и примыкающий к ним славянский (а отчасти и германский). Согласно традиционной точке зрения, часто повторяющейся до недавнего времени [1], славянское название зубра заимствовано из фракийского. Однако определение формы *ζόμβρος* в качестве фракийского вызывает обоснованные сомнения [2]. Ср.-греч. *ζόμπρος* и *ζοῦμπρος* (в известии византийского историка, согласно которому в XII в. византийский принц Андроник Комнин охотился вместе с галицким князем Ярославом и другими князьями на зубров [3] заимствованы из слав. *zǫbru*; можно думать, что из двух греческих форм более древней является форма, отражающая славянский *ǫ

[1] См. например, Rosenkranz B. Historische Laut-und Formenlehre des Altbulgarischen. Heidelberg, 1955. P. 16.

[2] Ср., в частности, отсутствие этой формы в таких руководствах последних лет по фракийскому языку, как: Russu I. I. Limba traco-dacilor. Bucureşti, 1959.

[3] Шарлемань Н. В. Из реального комментария к «Слову о полку Игореве» // Труды Отдела древнерусской литературы, VI. М.; Л., 1948. С. 116–117; Лихачев Д. С. Археографический комментарий // «Слово о Полку Игореве» / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. С. 391. — В древнерусской летописи говорится в этой связи о турах, на что обратил внимание Д. Шарлемань, отсюда выводится предположение, что название выбитых туров (Ros prinigenius) было перенесено на зубров (Bison bonasus) ср. сочетание названий зубра и тура в контексте, приведенном в словаре древнерусского языка Срезневского. С точки зрения палеозоологии трудность окончательного решения вопроса усугубляется тем, что «отличать тура от зубра в костных остатках нелегко» (Цалкин В. И. Древнее животноводство племен Восточной Европы и Средней Азии // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1966. С. 58); ср. Бибикова В. И. О некоторых отличительных чертах в костях конечностей зубра и тура // Бюллетень Московского общества испытателей природы. Отдел биологический. № 5. 1958. Но во всяком случае в эпоху раннего железа в лесостепной полосе туры отсутствуют; данные о Черкасской и Сумской областях неясны, так как найденные там кости с равным успехом могли принадлежать как туру, так и зубру; Щдопличко І. Г. Матеріали до вивчення минулих фаун УРСР. Вип. II. Київ, 1956.

в виде группы *ou* + носовой [4]. Это фонетическое развитие объясняется либо из сербо-хорватской формы (как полагал Капидан), либо из соответствующей ему диалектной болгарской (как думал Младенов, не соглашавшийся с гипотезой Капидана; с этой точки зрения, однако, вызывает трудности то, что *ǫ в этой форме было в ударной позиции). В любом случае южнославянский источник этих греческих форм не вызывает сомнения [5], хотя до настоящего времени слово известно только из восточнославянских и западнославянских языков. Из южнославянского объясняется и румынское (мунтянское — валашское) zimbru (при молдавском bour), употреблявшееся также и в качестве метонимического обозначения княжества Молдавии, в гербе которого изображалась голова зубра, ср. описание этого герба страны у А. Руссо: «In fruntea porţii, pe din afară, este sopată piatră sterna ţării: cap de zimbru, purtînd o coroană pe coarne şi între coarne o stea» [6]. С этим последним употреблением слова в румынском следует сопоставить и данные о находках зубра в Молдавии, относящихся к периоду начиная с раннего железа (две особи в поселении Лукашевка 2) и к более поздним периодам [7].

С ролью зубра как герба княжества Молдавии и как ее метонимического названия связано, во-первых, использование слова zimbru в топонимике [8], во-вторых, переносное значение 'герой' — в применении к владыке-богатырю, в частности, владыке Молдавии, ср., в частности, это слово в таком значении у Александри («intra Zimbruliu Domnie». Maghiara строка 49; ср. также «Dragoş» и др.) и у Эминеску в строфе стихотворения «Epigonii», посвященной Александри. Сравнение вариантов того полустишия стихотворения, где в последнем варианте появляется слово *zimbru* («Domnitorul triumfal» — «leul sombru şi regal» — zimbrul sombru şi regal») позволяет предположить как воздействие фонетических связей [9], так и возможное влияние лексики Александри при выборе этого метафорического обозначения Стефана Великого (Ştefan cel Mare). Но вместе с тем такое употребление zimbru в значении 'герой' при эквивалентности южнославянского обозначения зубра и восточнославянского тура представляет интерес и для сопоставления с частым употреблением восточнославянского *тур* в том же метафорическом значении [10]. Достаточно широкий круг значений славянского слова (возможно,

[4] Capidan T. [Рец.] Vasmer M. Die Slaven in Griechenland // Langue et littérature. Vol. II. № 1 et 2. Bucarest, 1943. С. 280 и след. (с библиографическими указаниями).

[5] О фонетической стороне вопроса ср. также: Capidan T. Les elements roumains dans les langues slaves méridionales // Langue et littérature. Vol. 1. P. 205. № 2.

[6] Russo A. Palatul lui Duca-Voda A // Russo A. Scrieri / Publicate de P. Haneş, Bucureşti, 1908. С. 197.

[7] Соколов И. И., Рафалович И. А. О зубре в Молдавии // Бюллетень Московского общества испытателей природы. Отдел биологический. № 3. 1961; Цалкин В. И. Указ. соч. С. 58—59 и 67; Он же. Млекопитающие древней Молдавии // Бюллетень Московского общества испытателей природы. Отдел биологический. № 5. 1962.

[8] Petrovici E. Daco-slava // Dacoromania. Vol. X, partea II. Sibiu, 1943. С. 240. — Ср. также кашуб. Zębrze как топоним, чеш. Zubří (см. о его связи с zubr: Machek V. Etymologický slovnik jazyka českého a slovaneského. Praha, 1957. С. 589).

[9] Ср. об этом: Иванов В. В. Лингвистические вопросы стихотворного периода // Машинный перевод. Труды Института Точной механики и вычислительной техники. II. М. 1960.

[10] Ср. в частности, Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля древней Руси. М.; Л., 1947. С. 91—92.

связанный уже и с исчезновением самого обозначаемого животного в области расселения части западных славян) заставляет предположить и др.-чеш. *zubr* 'тигр' [11] при современном чеш. *zubr* 'зубр', слов. *zubor*.

Археологические и палеозоологические исследования, согласующиеся со свидетельствами письменных источников, свидетельствуют об очень большой значимости зубров для славянских и балтийских племен, обитавших в северо-западных областях Восточной Европы. По словам Матвея Меховского, в этих областях «диких зверей больше, чем во всем христианском мире... Так как леса там большие, то во множестве попадаются и ловятся крупные звери: буйволы и лесные быки, которых они на своем языке зовут турами или зубрами» [12]. Роль зубров в области Киева видна из раскопок XI—XII вв. [13], но далее на юги к востоку от Черкасской и Сумской областей роль зубров заметно уменьшается [14].

Относительно культур эпохи раннего железа в Белоруссии, в частности Зарубинецкой (Чаплинское городище, Лоевский район Гомельской области) значимость зубров свидетельствуется археологическими находками: найдено 202 кости зубров или туров (21, особи) при 364 костях лося (19 особей), 323 — благородного оленя (36 особей), 142 — косули (21 особь) (ср. для первых трех видов дичи следующие числа для археологической культуры той же эпохи из Горошкова, Речицкий район Гомельской области: 4 и 1, 51 и 9, 3 и 1) [15]. В древнем Гродно кости зубра составляют 10 % всех находок остатков животных (всего 106 особей); это объясняют тем,что зубр давал мяса больше чем крупный рогатый скот [16].

В Прибалтике отмечается широкое распространение зубра во всех средневековых городах Латвии, хотя количество костей в каждом городище невелико;

[11] Ср.: Vondrak V. Verglelchende Grammatik der slavischen Sprachen. Bd. I. 1924. S. 558. — Польск. zubr (в отличие от ст.-польск. ząbrz см. о нем: Slawski F. «Slavia occidentalis». 10. S. 281, ср. там же С. 31) считают восточнославянским заимствованием.

[12] Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. М.; Л., 1936. С. 11.

[13] Зубарева В. И. Фауна Киева 1000 лет назад // Природа. № 8. 1940; Цалкин В. И. Материалы для истории скотоводства и охоты в древней Руси // Материалы и исследования по археологии СССР. № 51. М., 1956. С. 133, ср. на с. 227 о названии тура и зубра.

[14] О находках костных остатков зубра в Черкасской области в раскопках городища Субботова и городища Собковка см.: Підоплічко І. Г. Указ. соч. См. детальный анализ этого вопроса в кн.: Цалкин В. И. Древнее животноводство... С. 58—59, 101 (приложения VIII и IX). В этой последней книге показано, что на юго-востоке рассматриваемой территории в изученный В. И. Цалкиным период охота играла значительно меньшую роль, чем скотоводство (что в свою очередь может быть соотнесено и о экологическими факторами). Есть основания думать, что облавная охота на зубров отражена уже в палеолите в Амвросиевском костище (см.: Борисковской П. И. Палеолит Украины // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1953; Пидоиличко І. Г. Амвросиевская палеолитическая стоянка и ее особенности // Краткие сообщения Института археологии АН УССР, 2. Киев, 1953), но «число особей слишком велико, чтобы все эти животные могли поместиться в не столь уж большом овражке, вскрытом раскопками» (Григорьев Г. П. Начало Верхнего Палеолита и происхождение Homo sapiens. Л., 1968. С. 152).

[15] Ср.: Цалкин В. И. Древнее животноводство... С. 128; Он же. Животноводство и охота в лесной полосе Восточной Европы в раннем железном веке // Материалы и исследования по археологии СССР. № 107. М., 1962. С. 77, табл., прил. 4.

[16] Цалкин В. И. Материалы... С. 128; Воронин Н. Н. Древнее Гродно // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1954. С. 226.

больше всего их находят в северо-западной Латвии и бассейне Лиелупе (28), меньше (18) в долине Даугавы [17]. «Охота на зубра, как можено судить по результатам изучения костных остатков, была сильно развита у замгалов (особенно в бассейне р. Лиелупе) и у куршей. У латгалов зубр составляет всего 7,2 особей диких копытных, т. е. в три раза меньше, чем в памятниках других племен» [18].

Эти данные хорошо согласуются с языковыми свидетельствами, позволяющими реконструировать название зубра как для праславянского, так и для общебалтийского, хотя детали фонетических соответствий оказываются достаточно сложными. Общеславянскому *zǫbrъ (отраженному в др.-рус. *зубрь*, рус. *зубр*, укр. *зубр*, чеш. zubr, ст.-пол. zobrz, в.-луж. zubr и в румынской и среднегреческих формах, заимствованных из южнославянского) соответствуют лит. stumbras 'зубр' (уже в XVII в. Ширвида), stumbris (ср. также названия мест Stumbriai, Stumbriskis, Strumba-galve < Stumbra-galve, представляющее ввиду известных балкано-балтийских сходств значительный интерес как параллель представлению о роли головы зубра в Молдавии, Stumbra-kiemiai [19]), ср. stumbre [20], лтш. sumbrs 'зубр', stumbrs — диалектный вариант первого слова наряду с subrs, ср. в латышских народных песнях параллельные формы с уменьшительным суффиксом *-itis* [21]:

Nuosacies tu. subriti,
Nu jâj tavi medenieki;
Nu bus tavi balti ragi
Bajaram alus dzert
BW 30493

Nuomaujies tu, stumbriti,
Rita naks medinieku... [22]

В свете приведенных литовских топонимов и таких славянских топонимов, образованных от имени 'зубра', как кашуб. zębrze, чеш. Zubři (и топонимы, связанные с рум. zimbru), значительный интерес представляет латыш. Subris [23].

Соотношение начальной группы st- в лит. stumbras, латыш. stumbrs и начального s- в латыш. sumbrs, subrs (при звонком z- в славянском) еще Эндзелин [24], а за ним и другие лингвисты, сравнили с аналогичным соотношением между ст.-сл. **стѣна**, лит. siena 'стена', лтш. siêna; лит. stirna 'серна', лтш. stirna, ст.-лтш.

[17] Цалкин В. И. Материалы... С. 116 и 129; ср. Доклады Академии Наук СССР. Т. 77. № 2. 1951; Воронин Н. Н. Указ. соч.

[18] Цалкин В. И. Материалы... С. 124.

[19] Būga K. Rinktiniai raštai. T. I. Vilnius, 1958. С. 358—359, ср.: Т. II. Vilnius, 1959. С. 678—679.

[20] Skardžius P. Lietuviu, kalbos žodžiu daryba. Vilnius, 1943. С. 73.

[21] См. о производных с этим суффиксом: Ruķe-Draviņa V. Diminutive im Lettischen // Acta Universitatis Stockholmiensis, Etudes de philologie slave. 8. Lund, 1959. С. 232.

[22] Параллелизм отмечен в: Būga K. Rinktiniai raštai. T. I. Vilnius, 1961. С. 632.

[23] См. подробный анализ этого латышского топонима: Rūķe-Draviņa V. Place names in Kauguru county, Latvia. A synchronic-structural analysis of toponymes in an ancient Indo-European and Pinno-Ugrian contact area // Ada Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Slavic Studies. 6. Stockholm, 1971. С. 98—99, 118, 133, 137.

[24] Эндзелин М. М. Славяно-балтийские этюды. Харьков, 1911. С. 5, 195 и 44.

sirna[25], ст.-сл. срьна. В этом последнем слове в начальном согласном или группе согласных можно видеть различные отражения (балтийские или славянские, если вслед за О. Н. Трубачевым считать слова с -st- < *-k- славянскими заимствованиями в балтийском)[26] начального индоевропейского палатального смычного[27]. Существенный вклад в рассмотрение этой проблемы вносит открытие В. М. Иллич-Свитыча, согласно которому чередование индоевропейского *st- ~ *-s- наблюдается в морфемах, содержавших некогда единую фонему *ç̣- > *st-[28]. Это чередование возможно и в анлауте, ср., например, st- в хет. ištark- 'болеть', ст.-сл. стрѣгѫ 'стерегу', чередующееся с s- в тох. А särk- 'болезнь', В sark-, лит. sérgti 'охраняет, стережет'[29]. Если развитие палатального смычного в языках satəm в фонологических терминах описывается обычно как совпадение (фонологическое склеивание или конвергенция) этой фонемы со спирантом *-s-, то в некоторых словах типа лит. stirna- можно предположить конвергенцию древнего палатального смычного с рефлексом фонемы *ç̣- > *st-. В случае, если такое объяснение принимается для балтийского названия зубра, представляется возможным связать это с двумя основными особенностями фонетических соответствий, которые до настоящего времени вызывали сомнения. Во-первых, в славянском в анлауте звонкая фонема, но поскольку *ç̣- в принципе не имеет звонкого коррелята (по общефонетическим причинам: не существует звонких глоттализованных), позднейшая вариация *st- ~ *s- ~ *z- кажется возможной. Во-вторых, с этой точки зрения находит объяснение и загадочное соответствие между литовским и латышским словами, с одной стороны, и прусским wissambris, где -s- чередуется с лит. st-, согласно той именно закономерности, которую Иллич-Свитыч предположил для рефлексов *ç̣-. Можно, следовательно, полагать, что в прусском слове то же название зубра находилось в срединном положении из-за словосложения. Первая часть прусского сложного слова, очевидно, тождественна с **weis-* в др. исл. visundr 'зубр', др.-в.-нем. wisunt, где первый элемент совпадает с тем, который представлен в названиях некоторых других пахучих животных, выделяющих ароматические вещества, ср. др.-англ. weosule 'ласка' < герм. wisulon[30].

[25] См.: Būga K. Rinktiniai raštai. T. IX. C. 671—679, а также Holub J. — Kopečny P. Etymologický slovnik jazyka českého. Praha, 1952. C. 410, и литературу об этимологи лит. stumbras, данную в: Fraenkel E. Litauisches Etymologisches Wörterbuch. Lief 12, 5, 932.

[26] Трубачев О. Н. Лексикография и этимология // Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Варшава, август 1973 г. М., 1973. С. 310—311. Возможности, открываемые ностратической гипотезой, здесь не рассматриваются.

[27] Ср.: Иванов В. В. О значении хеттского языка для сравнительно-исторического исследования славянских языков // Вопросы славянского языкознания. Вып. 2. М., 1957. С. 9 (табл.); Он же. Проблема языков centum и satem // Вопросы языкознания. № 4. 1958. С. 21.

[28] Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидийский, алтайский). Введение. Сравнительный словарь. М., 1971. С. 149 и 209—211.

[29] См. о семантических и фонетических соотношениях в свете ностратической гипотезы там же, с. 210—211; Иванов В. В. Отражение двух серий индоевропейских глагольных форм в праславянском // Славянское языкознание. VI Международный съезд славистов. Прага, август 1968 г. М., 1968. С. 249—250.

[30] Watkins C. Indo-European roots // The American Heritage Dictionary of the English language. Boston; New York, 1971. P. 1548. О дальнейшем фонетическом развитии -s- > -z- в английском см.: Horn W., Lehnert M. Lauf und Leben. Bd. II. Berlin, 1954. S. 784.

На основании всего вышеизложенного можно предположить, что для балтийского и славянского восстанавливается ранняя диалектная праформа с начальным палатальным смычным, который затем был отождествлен с рефлексом *ç-, соответственно, глухим s- (st-) в балтийском и звонким z- в славянском. Поскольку для всех перечисленных языков общей является фонологическая схема корня названия зубра типа «переднеязычный шумный (исконный) смычный согласный (звонкий в славянском) + гласный + носовой согласный», вероятным представляется тождество с исконным кавказским ареальным названием зубра. Это последнее представлено, в частности, в иранском языке — осетинском dombaj 'зубр', также 'лев' (ср. выше о значении 'тигр' в др.-чеш. zubr), 'мощный, сильный' [31]; в ряде северо-западных кавказских языков — абхазском — бзыбск. диал. a-dowmpèy 'зубр' [32] абжуйск. диал. (a-)dombej [33], адыгейском — dombaj, кабардинском — dombej [34], в тюркских языках Кавказа — балкар. dommaj (dombej), карач. dommaj, в картвельских языках — сван. dombaj 'бык мощного и крупного сложения', груз. dombai 'зубр' (по глоссарию Чкония) и в одноименном топониме (название горной местности Dombaj). Как справедливо отмечает но поводу этого слова В. И. Абаев, «Кавказ, наряду с Беловежской пущей, был местом, где до.недавнего времени водились зубры (всего дольше в заповеднике Клухорского района). Отсюда понятно существование общего названия для этого животного у ряда кавказских народов» [35]. Встречающиеся в кавказоведческих работах в этой связи указания на наличие зубров до недавнего времени в нагорьях Западного Кавказа [36] следует дополнить палеозоологическими и археологическими данными, согласно который уже в мустье в стоянке Ильской на Кубани обнаруживается много зубров [37], следовательно, в этом можно видеть постоянную черту древнекавказской фауны.

Приведенные слова разных кавказских языков бесспорно представляют собой заимствование из одной общего источника, на что указывает их значительное фонетическое сходство. В качестве источника этого заимствования предполагались тюркские языки Кавказа [38], но эта гипотеза по существу осталась ничем не подтвержденной, в частности, не найдено других тюркских и алтайских соответствий для этого слова). Значительно более вероятным представляет индоевро-

---

[31] Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М.; Л., 1958. С. 365; — о развитии значения 'лев' ср.: Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. 1. М.; Л., 1949. С. 32.

[32] Марр Н. Я. Русско-абхазский обратный словарь / Под ред. Доидуа. Л., 1928. С. 22.

[33] Шакрыл К. С. Очерки по абхазско-адыгейским языкам. Сухуми, 1971. С. 101.

[34] Яковлев Н. Ф. Грамматика литературного кабардино-черкесского языка. М.; Л., 1948. С. 231.

[35] Абаев В. И. Историко-этимологический. словарь осетинского языка. Т. 1. М.; Л., 1958. С. 365.

[36] Яковлев Н. Ф. Указ. соч. С. 231.

[37] Семенов С. А. Развитие техники в каменном веке. Д., 1968. С. 289; Ср. «Hommage à H. Breuil». Ariège, 1956. С. 22, 30—32, 41.

[38] Яковлев Н. Ф. Указ. соч. С. 231; Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. С. 84 и 297. Напротив, К. С. Шакрыл (Указ. соч. С. 101), относит слово к общеабхазо-адыгейским, не указывая соответствий в других языках Кавказа.

пейское происхождение этого названия зубра. Связь между всеми приведенными формами можно было бы объяснить при допущении древнего индоевропейского (возможно, иранского) источника заимствования с ещё не спирантизовавшимся звонким (как в славянском названии зубра) начальным согласным, ср. развитие типа *ĝ > *dz > d (видимо, в результате дезаффрикатизации) в древнеперсидском [39]. В осетинском языке был уже найден ряд слов, в которых отражение индоевропейского палатального отвечает тому же типу, который наблюдается в древне-персидском [40]. Некоторые из таких форм с начальным d- распространились во всех иранских языках кроме авестийского, ср., в частности название руки, где из *ĝh (греч. χείρ 'рука', др.-инд. hasta) в авестийском развивается z-, в других иранских языках d-. Отражение такого же типа, сходное с обычными рефлексами палатальных в албанском (ср. алб. dhemb- 'зуб' < *ĝombos и т. п.), можно предполагать и в языке; из которого в осетинский (а затем и другие кавказские языки) было заимствовано название зубра.

Существенным отличием осетинского и других кавказских названий зубра от балтийского и славянского является суффиксация: суф. -r- (-o-, -i-) противостоит суф. aj (что, возможно и дало основание предполагать тюркский источник). Но суф. -r- выделяется и в других индоевропейских, в том числе славянских названиях животных, в частности, вепря [41]; остающаяся после его отсечения корневая структура типа $*\hat{g}^{(h)}emb^{(h)}$ представляется вполне соответствующей индоевропейским закономерностям.

Таким образом, можно думать, что данный термин был миграционным на разных этапах языковой истории ареалов, примыкающих к Черному морю: славянский термин был заимствован в некоторые языки Балкан, тогда как другой язык типа satəm (скорее всего иранский) оказался источником для миграции термина на Кавказе. Приведенные факты представляют интерес и для общетеоретической постановки вопроса об интерпретации наблюдаемых лексических сходств между славянскими, балканскими и балтийскими языками (к которым, как показывают слова типа др.-исл. visundr, могут примыкать и германские), с одной стороны, кавказскими с другой [42].

---

[39] Относительно др.-перс. d (по Хинцу δ) в формах, где отражается индоевропейский палатальный, ср. Эдельман Д. И. К типологии индоевропейских гуттуральных // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. ХХХП, 1973. Вып. 6 (с дальнейшей литературой вопроса).

[40] Абаев В. И. Древне-персидские элементы в осетинском языке // Иранский язык. 1. М.; Л., 1945. С. 7—12; Он же. Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949. С. 138—143; Он же. О перекрестных изоглоссах. «Мидийские» элементы в персидском // Этимология, 1966. М., 1968. С. 250—254.

[41] При расхождениях в анлаутах суффикс -i- в названии вепря является общим для балтийских, славянских, германских и латинского языков. Ср. о существенной роли вепря в некоторых из этих западно-индоевропейских («древнеевропейских») мифологических систем: Топоров В. Н. Об одной «ятвяжской» мифологеме в связи со славянской параллелью // Acta Baltico-slavica. III. 1966; Beck H. Das Ebersignum im Germanischen. Bin Beitrag zur Germanischen Tier-Symbolik. Berlin, 1965.

[42] Ср.: Polák V. «Kavkazské» lexikální pvrky o starých jazycích balkanských // Studia balkanica bogemoslovaca. Brno, 1970. C. 202—211. — Определение конкретного источника

2. Такие сложные пути распространения языковых и культурных влияний, предполагающие целый ряд промежуточных звеньев, можно вскрыть в целом ряде случаев, когда в разных перечисленных ареалах обнаруживаются подобные или даже тождественные явления. В качестве одного из наиболее ярких примеров можно привести комплекс языковых, ритуальных и мифологических представлений, связанных с культом волка и с представлением о людях, которые благодаря магической силе превращаются в оборотней. На территории Балкан наиболее ранние проявления такого комплекса обнаруживаются в Греции, что в свое время раскрыл в замечательной статье Жерне, показавший, что представление об изгое, превращающемся в волка, и князе, который может оборачиваться волком, образуют единое целое, существенными языковыми проявлениями которого являются названия городов типа *Λυκοσώρα* (Павзан. VIII, 4,5); следы соответствующих обрядов и связанной с ними терминологии (*λυκάνθρωπος*, *λυκοκάντζαρος*) прослеживаются и в современных греческих народных обычаях[43]. Сходные славянские обычаи и поверья, восходящие, как показывают новейшие изыскания, к общеиндоевропейской традиции[44], были выявлены в сербо-хорватских эпических песнях, сравненных с этой точки зрения с восточнославянским эпосом о Всеславе[45]. Упоминаемые в этом цикле 'вочьи волосы' на голове князя-Волка — сербо-хорв. kose вучје и слов. volčja dlaka (ср. семантически тождественное др.-исл. vargshar 'волчьи волосы'[46]) позволяют разъяснить славянское название вурдалака-оборотня, ставшее общеславянским, ср., в частности, болг. *въколáк*, *върколáк*, *вълкодлак*, *вукодлак*, греч. *βουρκόλακας*, *βουρδόλακας*, *βουρθόλακας*, рум. vîrcolac, vîrgolac, vîrgolag[47]. Предположенное ранее на основании сравнения с

общекавказского слова затрудняется качеством гласного: при допущении иранского источника следовало бы думать о вторичном изменении вокализма *a > o (под влиянием, последующего губного ш?).

[43] Gernet L. Dolon le loup // Gernet L. Anthropologie de la Grece antique. Paris, 1968. C. 159 и след.

[44] Gerstein M. R. Warg: the outlaw as werwolf in Germanie myth, law, and medicine // Dissertations abstracts international, 33. 1972. C. 1681 A; Ivanov V. V. On the interpretation of the § 37 of the Hittite laws in the light of other Indo-European traditions // Linguistica, XIII. Ljubljana, 1973.

[45] Jacobson R. Selected writings. Vol. IV. Slavic epic studies. The Hague; Paris, 1966.

[46] Ср.: Там же. С. 344 и след.; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 344 и след.; Jakuby M. Wargus, vargr 'Verbrecher' 'Wolf'. Eine Sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung // Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Germanistica Upsaliensia, 12. Uppsala, 1974. S. 57; (ср. Иванов В. В. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 34. № 5. 1975. — См. там же о кавказских параллелях таким волчьим символам, как пара собак-волков, сопутствующих Одину и подобных груз. мцеварни, ритуальный шест Одина, связанный с волком и напоминающий сванский лем, и как образ волкоглавого князя-Вахтанга; в связи с хет. ḫurkilaš 'люди-изгои', обсуждаемым в той же статье, особый интерес представляет упоминание этих людей в мифологическом архаичном тексте, где излагается диалог этих людей с храмом Бога Грозы: Pedersen H. Hittite dalugnula and barganula // Journal of Cuneiform Studies. Vol. 1. № 1. 1947.).

[47] Bernard R. Le vocabulaire du dialecte de Razlog // Linguistique balkanique. III. 2. 1961. C. 82, примеч. 1. Ср. также о румынских вариантах vălcolac, svîrcolak, арум. vurculác,

балтийским названием медведя (лит. lokys, латыш. lācis, прус. *tlok — 'медведь', ср. хет. ḫartagga — 'медведь' и греч. ἄρκτος, др. ирл. art и другие родственные индоевропейские названия медведя, табулированной трансформацией которого может быть балт. *tlak-, слав. *dlak-) толкование древнейшей внутренней формы славянского названия вурдалака-оборотня как 'волк-медведь'[48] представляется возможным подтвердить сопоставлением с семантически тождественными древнегерманскими именами типа др.-исл. Ulfbiorn, Biornolfr, древнем. Wulfbero, Berulf, вестгот. Berulfus[49]. Древнейшая форма соответствующего обряда, связанного с представлением о человеке-оборотне, становящемся волком или медведем, была связана с переодеванием в волчью или медвежью шкуру или надеванием соответствующей маски. По отношению к древнегреческим обрядам и основанным на них мифах это четко показал Жерне: ритуальной основой мифа о Долоне у Еврипида служило настоящее переодевание волком, о котором свидетельствует как упоминание раскрытой 'пасти зверя' (χάσμα θηρός) на голове героя в тексте Еврипида, так и более древнее изображение на чаше, где Долон представлен закутанным в волчью шкуру[50]. Следы этого обычая можно реконструировать и по его пережиткам в современных греческих поверьях о λυκοκάντζαροι, приуроченных к тому времени, когда согласно Дюмезилю в разных индоевропейских традициях осуществляется переодевание в животных[51]. Сходный вывод, согласно которому представление о воине-оборотне вторично по отношению к переодеванию в волчью шкуру, делается на основании археологических свидетельств о германских изображениях V—IX вв. н. э. воинов, одетых волками[52], что согласуется и с известиями, содержащимися в древнегерманских текстах, о волках-воинах (др.-англ. heorowulfas, waelurilfas) и воинах в волчьих шкурах (др.-исл. bersekir), кричащих 'как собаки' (sem hundar), а также с рассказом о пляске германских воинов в волчьих и медвежьих шкурах в Византии во время праздни-

vurcolac: Ionescu A. I. A propos de l'influence slave dans la terminologie roumaine // Revue roumaine de linguistique. T. XX. № 6. 1975. C. 674. Румынские данные представляют интерес для выяснения вопроса о продолжении предполагаемого дакского культа волка, см.: Eliade M. Les Daces et les loups // Numen. 6. 1959. P. 15—31; Closs A. Der Schamanismus bei den Indoeuropäern // Innsbrucker Beiträge zur Linguistik und Kulturgeschichte. Bd. 14. 1974. S. 301.

[48] Иванов В. В., Топоров В. Н. К реконструкции праславянского текста // Славянское языкознание. М., 1963. С. 139.

[49] Scherer A. Zum Sinngehalt der germanischen Personennamen // Beiträge zur Namenforschung. 4. 1953. С. 12. Ср. также такие имена воинов и героев, как др.-англ. Beowulf (буквально 'пчелиный волк' = 'медведь') при обычном для древнеанглийского назывании воина 'медведем'.

[50] Gernet L. Указ. соч. С. 155—156.

[51] Там же. С. 159—160, ср.: Lawaon J. C. Modern Greek folklore and ancient Greek religion. P. 203 и след., 239 и след.

[52] Höfler O. Kultische Geheimbunde der Germanen. Bd. I. Frankfurt am Main, 1934. Taf. 1, II; Haugen B. Osebergfunnets Billedvev // Viking. Tidskrift for norron arkeologi. Bd. IV. Oslo, 1940. S. 104; Graf E. Oxenstierna. Die Goldörner von Gellehus. Ledingö, 1956. S. 150, рис. 171; Jankuhn H. Ein Handelsplatz aus der Wikingerzeit. 4 Aufl. Neumünster, 1963. С. 258; Ringquist P. O. Tva vikingatida upplandska människofigurer i brons // Fornvännen. Tidskrift för Svensk antikvarisa forskning. 64. 1969. С. 287 и след.

ка при Константине Багрянородном[53]. Разительное совпадение с упомянутыми древнегерманскими фактами обнаруживается и в хеттских ритуальных текстах, где описываются 'люди-медведи', 'люди-волки' и 'люди-собаки'[54] (обозначаемые соответственными идеограммами) и выступает также человек в бараньей шкуре, кричащий 'по-волчьи'[55]. Существенным представляется то, что в обеих указанных индоевропейских традициях (проявляющихся в разные эпохи, но на смежных территориях) символика волчьего культа переплетается с символикой медвежьего культа, что представляется еще одним аргументом в пользу предлагаемой интерпретации славянского названия вурдолака. Это можно подтвердить и другими балканскими параллелями. Культ волка в древней Греции сосуществовал с культом медведя[56], для которого можно найти ареальные параллели, на Балканах, во Франции и в смежных областях Малой Азии[57] и типологические — в представлениях о 'медвежьем сыне' во всем евразийском ареале вплоть до айнов, образующих промежуточное звено, соединяющее этот ареал с областью мериндейского медвежьего культа[58] (ср. характерное отражение того же культа в табуировании древнего общеиндоевропейского названия медведя у славян и германцев при его возможном пережиточном сохранении в анализируемом названии Вурдалака).

При исследовании географического распространения культа волка (часто соотносящегося с собакой и с нею отождествляемого)[59] ср. характерные древние термины типа др.-ирл. cú 'собака, волк'[60] с ностратическими параллелями[61], удостоверяющими древность второго из этих значений, тогда как в большинстве древних индоевропейских языков возобладало первое, ср. др.-инд. ś(u)vá, греч.

---

[53] Kraus C. Das gotische Weihnachtsspiel // Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur. Bd. 20, 1895. S. 224—257; Vries J. de. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. 1 (Grundriss der germanischen Philologie. Bd. 15). Berlin, 1956. S. 452; Jakoby M. Указ. соч. С. 82—83.

[54] Jakob-Rost L. Zu einiger hethitischen Kultfunktionären // Orientalia. Vol. 35, n. ser. 1966. Fase. 4. S. 417—422. О танце людей-волков см.: Schuster H. S. Die hattisch-hethitische Bilinguen. I. Einteitung. Texte und Kommentar. 1 T. Leiden, 1974. S. 26—27, fn. 86.

[55] Sommer F. Die Ahhijava-Urkunden. München, 1932. S. 115; Otten H. Zur grammatikalischen und lexikalischen Bestimmung des Luwischen. Berlin, 1953. S. 59. 15.

[56] Carpenter R. Folk tale, fiction and saga in the Homeric epics. Berkeley, 1946. К германским параллелям ср. в особенности: Panzer F. Studien zur germanischen Sagengeschichte. I. Beowulf. München, 1910. S. 1—245.

[57] Boratay P. N. Les histoires d'ours en Anatolie. FF Comm. № 152. 1955.

[58] Ср.: Иванов В. В., Топоров В. Н. К реконструкции праславянского текста. С. 139—140; Puhvel J. Filles du Soleil: Folklore Estonien et Mythologie Indoeuropéenne // Estonian poetry and language. Studies in honor of Ants Oras. Stockholm, 1965. P. 169; Алексеенко Е. А. Культ медведя у кетов // Советская этнография. № 4. 1960; Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969; Hoberts L. Curious legend of the Kentucky Mountains // Western Folklore. 16. 1957. P. 48—51.

[59] Ср. о сходстве символов собаки и волка: Beck H. Указ. соч. С. 77. Anm. 37; Jacoby M. Указ. соч. С. 31, 81, 102.

[60] Иванов В. В. Происхождение имени Кухулина // Проблемы сравнительной филологии. М.; Л., 1964. С. 458—459 (см. выше).

[61] Иллич-Свитыч В. М. Указ. соч. С. 361.

κύων 'пес' и т. п.) отмечается существенное совпадение данных, относящихся к древним Балканам, Анатолии и Кавказу. В частности, во всех этих трех ареалах совпадает мотив волка как символа вождя боевой дружины или предводителя. Для южнославянского (сербо-хорватского), Вука Огненного змея этот образ предводителя дружины проецируется и в общеславянский ввиду совпадения его с мотивами восточнославянского эпоса о Всеславе[62]. Для Греции сходный образ мифологического царя-Волка (с именем, этимологически совпадающим с именем сербского героя) реконструируется на основании преданий об основании таким царем города, также носящего 'волчье' имя[63]. Разительным соответствием на Кавказе является имя родоначальника нартов — Warxag, в котором, по В. И. Абаеву, сохраняется древнее иранское название 'волка'[64] (в таком случае это имя этимологически тождественно имени сербского Вука и греческого Ликаона). В то же время сходные представления отражены в грузинских и сванских поверьях о параллелизме волчьей стаи и рода[65], которые совпадают с древне-хеттской формулой — обращением царя [šu-] mi-in-za-na ÌR^{MEŠ} -am-ma-an UR. BAR. RA-aš ma-a-an pa-an-gur... I^{EN} e-eš-tu (2 BoTU 10 β, 15 и след.) 'И ваш род, род моих подданных, да будет единым как волчий'. В параллельном месте древнехеттского завещания Хаттусилиса I вместо идеограммы 'волка' употреблено фонетическое написание ú-e-it-na-aš[66] которое этимологически можно отождествить с др.-исл. vitnir, встречающимся в качестве одного из синонимов ulfr 'волк' и в «Старшей Эдде» (Grimnismal, 23) и у Снорри[67]. Предлагаемое этимологическое сближение

62 Jacobson R. Указ. соч.

63 Gernet L. Указ. соч. С. 157—158. К 'волчьим' антропонимам параллели обнаруживаются также и в древнеиндийской и древнегерманской традициях. В свете фактов, приводимых в настоящей статье, особого внимания заслуживает имя Вульфилы, ср.: Kock A. Zur Frage nach dem Namen des gotischen Bibelübersetzers // Arkiv für nordisk filologi. N. F. 27, 1924 (ср. любопытные сходства готского и древнегрузинского письма и названий букв).

64 Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. М. 1965. С. 95. К приводимым В. И. Абаевым данным о кузнеце и волке следует добавить, что согласно старой германской традиции кузнецы могли и ставить на мече знак волка, ср. также названия меча — др.-исл. *vargr*, *ulfr* 'волк' — Beck H. Указ. соч. С. 49—50. С этим следует сопоставить то, что куски железного шлака назывались 'волками' (нем. Luppe из лат. lupus, см.: Neumann B. Die ältesten Verfahren der Erzeugung technischen Eisens, Freiberger Forschungshefte, Kultur und Technik. 6. Berlin, 1954. P. 13). Ср. также о связи волка (= пса) и кузницы в мифе ниже, сн. 83.

65 Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957; Gharachidzé G. Le système religieux de la Géorgie païenne. Paris, 1968. P. 482. Соответствующий лингвистический материал был исследован в связи с вопросом о древнем названии Грузии в еще неналечатанном труде покойного акад. Г. В. Церетели.

66 Sommer F. und Falkenstein A. Die hethitischakkadische Bilingue des Hattusili I (Labama II). München, 1938. P. 75, 77.

67 Ср. об этой синонимии в древнеисландском: Jacoby M. Указ. соч. С. 112, 120. Др.-исл. ulfr может быть родственно другому хеттскому названию 'волка', предположенному Гетце — ulippana: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 131. Предлагаемая этимология хет. uetna- и др.-исл. vitnir требует возведения их к индоевропейскому *ueid-n-, что согласуется с отсутствием ассимиляции, обычной в хеттском для сочетания с другим глухим*-tr- > *-nn- (в частности, в гетероклитических именах существительных).

древнехеттского и древнегерманского терминов представляется существенным в виду совпадения отмеченных выше деталей культа волка в обеих традициях.

Сходство с приведенными индоевропейскими фактами на Кавказе обнаруживается также и в наличии 'волчьих' антопонимов — убых. k''a: bešoe (буквально 'Волчонок')[68], абх. k°ež (от ak°žma 'волк')[69]. Особый интерес представляют хевсурские имена типа Mgelika, Mgela, принадлежавшие особенно знаменитым шаманам[70] и образованные от древнего названия волка[71] (груз. mgel — 'волк').

Параллелизм кавказских и индоевропейских (в том числе германских) представлений о волке виден в синонимии культовых символов волка и собаки, которая проявляется в поверьях о сванских мифологических «собаках» — волках[72] и в представлении о волках как собаках нартов в абхазском фольклоре[73]. Поэтому с кругом кавказских представлений о волке обоснованно связывают и данные об абхазском божестве *Алышькьы*(*н*)*тыр*, представляемом в виде двух собак, в частности, в храме близ Ткварчели, специально посвященном этому божеству и называемом его именем[74]. Такие же двойные изображения собаки давно уже отмечались на Кавказе[75], причем в свете всех других приведенных выше сближений большой интерес представляет то, что они практически совпадают с такими же двойными изображениями, связываемыми с волчьими символами в древнегерманском искусстве[76].

Сдвоенный характер этого парного абхазского божества, которое в храме возле Ткварчели изображено как единое целое, позволяет истолковать его как аналог двойных или близнечных индоевропейских божеств[77]. Представляется, что

[68] Vogt H. Dictionnaire de la langue oubykh. Oslo, 1963. С. 131.

[69] Малия Е. М. Народное изобразительное искусство Абхазии. Тбилиси, 1970. С. 75.

[70] Charachidze G. Указ. соч. С. 151, 206, 209, 219 (детально рассмотрены данные об этих шаманах, но вопрос об этимологии имени не ставится).

[71] Бардавелидзе В. В. Указ. соч.

[72] Там же. С. 243—244.

[73] Малия Е. М. Указ. соч. С. 75; Бжания Ц. И. Из истории хозяйства и культуры абхазов. Сухуми, 1973. С. 125 и 217.

[74] Бжания Ц. И. Указ. соч. С. 219; Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 52, примеч. 47; Трапш М. М. Материалы по археологии средневековой Абхазии. Т. 4. Сухуми, 1975. С. 184—186 и рис. 77; Воронов Ю. Н. Туристические тропы. Лашкендар: Советская Абхазия, 1969.

[75] Миллер А. А. Изображения собаки в древностях Кавказа // Известия Российской академии материальной культуры. Т. II, 11 г., 1922. С. 294, 305. Ср. там же о типологических параллелях двойным изображениям, число которых в настоящее время может быть существенно умножено, см.: Boas F. Primitive art. Oslo, 1927; Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale. Paris, 1958.

[76] Holzaptel O. Stabilität und Variabilität einer Formel // Mediaeval Scandinavia. 6. 1973. Osense, 1974. С. 32—33, рис. 15. С изображением Алышкьытыр в храме на горе близ Ткварчели (где, осматривая его осенью 1965 г., автор обнаружил следы недавних приношений даров храму) эта стандартная схема совпадает потому, что между двумя зооморфными симоволами (собак или волков) находится связывающее их соединительное звено (в храме круглое).

[77] Ср. о таких божествах в связи с символами волка и собаки: Plassmann O. Agis. Eine Untersuchung an Wötern, Sachen und Mythen // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache

это типологическое сближение позволяет разъяснить загадочное, на первый взгляд, наименование абхазских боевых судов-лодок laškendari, сообщенное Вахушти в его «Географии Грузии» [78]. Это название лодок, с одной стороны напоминает древнегерманские зооморфные кеннинги (в том числе и соответствующие названия судов типа др.-англ. sāe-mearḫ 'морской конь' — 'корабль' и т. п.), с другой — связь лодок с близнечным мифом во всех индоевропейских традициях. Из них в данном контексте особый интерес представляет римская, по которой у устья Тибра стоял челн Ромула и Рема [79] — близнецов — основателей города, вскормленных волчицей (ср. выше о названии городов, основанных царем с 'волчьим' именем, в греческом мифе). Представляется, что типологическое сопоставление может помочь установить связь между названием абхазских лодок и сдвоенным божеством — двумя псами, которых можно возвести к мифологическим волкам.

Связь абхазского культа собаки с культом волка особенно наглядно выступает в рассказе о том, как собаки три дня и три ночи лизали великана Аслана, убитого дэвами, и вернули ему жизнь и зрение [80]. Н. Я. Марр уже указал на аналогичную роль собаки в сказании об Амиране и армянских божеств (Arlez'oḫ) (генеалогия которых возводится к собакам), лизавших раны и тем воскресивших героя Арая [81]. В нартовском эпосе этому отвечает, с одной стороны, мотив волка, приставляющего к телу Сасрыквы его незакаленную ногу («ахиллесову пяту»), с другой — мотив волка, который лижет текущую из раны Саскрыквы кровь, за что герой его проклинает [82]. Эта деталь полностью совпадает с одним из вариан-

und Literatur. Bd. 82. Sonderband E. Karg. Gasterstädt zum 75. Geburtstag am 9. Februar 1961 gewidmet, 1961. S. 112—118. Предлагаемое сближение позволило бы объяснить как подобное близнечное зооморфное божество и двух собак-волков — символы Одина, типологически сопоставимые с грузинскими парными собаками-мцеварни божеств, аналог которым можно усмотреть и на известной чаше из Триалети.

78 Правильный анализ этого места см.: Бжания Ц. Н. Указ. соч. С. 224.

79 Czer L. Der mythische Lebensbaum und die Ficus Ruminalis // Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae. T. X. Fasc. 4. Budapest, 1962. С. 198. Ср.: Иванов В. В. Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках // Балто-славянский сборник. М., 1972. С. 197—198; Он же. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva 'конь' // Проблемы истории языков и культуры народов Индии: Сб. ст. памяти В. С. Воробьева-Десятовского. М., 1974. С. 128—129. Ср.: Puhvel J. Указ. соч. С. 173. Уже после того, как была выявлена связь индоевропейского близнечного мира с морем и лодкой (ср.: Ward D. The Divine Twins. Am Indo-European Myth in Germanic tradition. University of California Folklore Studies, 19. Berkeley; Los Angeles, 1968. P. 14) был открыт наиболее древний индоевропейский текст, содержащий архаический вариант этого мифа — древнехеттская повесть о тридцати сыновьях царицы Canеса — близнецах, которых после их рождения сплавляют по реке к морю, см.: Otten H. Eine althethisische Erzählung um die Stadt Zalpa, Studien zu den Bogazköy-Texten. 17. Wiesbaden, 1973.

80 Джанашиа И. О. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960. С. 29.

81 Марр Н. Я. О языке и истории абхазов. М.; Л., 1938. С. 113 (обещанная в этой статье специальная работа Марра об абхазском и армянском божествах не была опубликована).

82 Малия Е. М. Указ. соч. С. 75. По другим вариантам мифа Саскрыква перед смертью бьет волка по спине, чтобы уменьшить силу волков, или же Саскрыква убил «адауы» (дэ-

тов ирландской саги о смерти Кухулина, согласно которому истекающий кровью Кухулин видит, что выдра (др.-ирл. doborchú 'собака воды', в саге далее cú 'собака, пес, волк') пьет его кровь: «и когда Кухулин увидел, что собака пьет кровь, текущую из-тела, он нанес собаке такой удар, что она от него подохла»[83].

Совпадение с нартовским эпосом представляет особенно большой интерес в виду того, что кельтское название 'выдры' как «собаки воды» по внутренней форме совпадает с грузинскими[84], а кавказские фантастические изображения

ва), которого четыре собаки лизали четыре года и оживили его, но сами остались с неподвижными головами, после чего адауы проклял их и они стали волками, см.: Бжания Ц. И. Указ. соч. С. 218—219 (в последнем варианте соединены оба мотива мифа).

[83] Guyomarc'h C. J. La maladie de Cuhulainn et l'unique jalousie d'Emer // Ogam. T. X. F. 4—5. 1958. C. 298. № 60; Иванов В. В. Происхождение имени Кухулина. С. 453—454. Особенно разительную аналогию к ирландскому циклу саг о Кухулине представляет абхазский рассказ о «Ала зшьыз» — кузнице, которая уничтожила пса (абх. ала): Аджинджал И. А. Из этнографии Абхазии. Сухуми, 1969. С. 363. Поскольку древний Волк (=иес) уподобляется Змею, в свете этой ирландско-кавказской мифологемы может быть разъяснен и славянский миф о кузнецах, усмиривших и взнуздавших Змея: Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. II. Рождественские обряды // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских. 1865. Кн. 2, апрель—июнь. М., 1865. С. 8—15; Миллер Вс. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т. I. Асвины-диоскуры. М., 1876; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей; Иванов В. В., Топоров В. Н. Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи; с проблемой реконструкции праславянских текстов // Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. М., 1963. С. 151—158. Высунутый язык Змея, характерный для этого мифа в его славянском варианте, позволяет предложить сравнение с мифологемой чудовища с высунутым языком, имеющей широкое распространение в тихоокеанском ареале: Salmony A. Antler and Tongue, an essay of Ancient Chinese symbolism and its implications // Artibus Asiae. Supplement, Ascona, 1964; Shung-sheng Ling. Human figures with protruding tongue // Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica. 1956. 2; Badner M. The protruding tongue and related, motifs in the art styles of the American Northwest Coast, New Zeeland and China // Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. 15. Wien, 1966; Lévi-Strauss C. La voie des masques. II. Geneve, 1975. C. 93—95. (там же см. о связи всего этого круга представлений с «идеологией меди», что важно и для типологии мифа о кузнеце, усмиряющем или убивающем Змея-Волка); Lips E. Bemerkungen zu einigen Stücken von der nordwestamerikanischen Nordwestküste // Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Bd. XIV. Berlin, 1955. P. 10—30; Vajda L. [Рец.]: H. und U. Himmelhaber. Die Dan // Afrika und Übersee. Bd. 45. 1962. Heft 4; Hentze C. [Рец.]: Salmony A. Antler and tongue // Anthropos. Bd. 50. 1955. Ввиду наличия аналогий мотиву кузнеца, убивающего пса, в кельтском материале, существенны ритуальные кельтские архаизмы, связанные с той же культовой ролью языка: Köves Th. La coutume de la langue tirée chez les Gaulois // Latomus. 17. 1958. P. 212—238.

[84] См.: Марр Н. Я. Postface // Яфетический сборник. Т. III. М.; Л., 1925. С. 168 (там же о баскском, ср: с латинским Schwentner E. Irisch doborchú 'Biber', KZ. Bd. 76. 1/2 Hft. 1959. P. 77). Вероятно, что к выдре относится и аналогичный оборот ÍD-aš UR. ZÍR [HI. A] 'воды собак [и]' в хеттском переводе хурритского стихотворного, мифологического рассказа о чудовище Хедамму, входящем в эпический цикл Кумарби, см.: Laroche E. Textes mythologiques hittites en transcription. 2 Partie. Mythologie d'origine étrangère // Revue hittite et asianique. T. XVI. F. 82. 1968. P. 55; Friedrich J. Der churritische Mythus vom Schlangedämon Hedammu in hethitischer Sprache // Archiv Orientalni. Vol. XVII. 1949. P. 1, P. 233, Fn. 8,

(типа упомянутых выше сдвоенных) на кобанских бронзовых топорах и пряжках толковались как изображение водяной и собаки-волка [85].

С культовой ролью собаки-волка связывается одновременно миф об убийстве такой собаки-волка героем (в частности, кузнецом — в кельтской и возможно славянской традиции, с одной стороны, абхазской, с другой) и приношение в жертву собак герою-противнику мифологического Пса-Волка (ср. сходную двоякую роль волка по отношению к Одину: Один-враг мифологического Волка, но в то же время ему приносят в жертву собакам волков и два Волка служат «псами» Одина, типологически подобными груз. *мцеварни-* волкам-псам, «есаулам» Св. Георгия). Оба эти мифологических представления отчетливо в их взаимосвязи сохраняются в лидийской традиции, где наряду с мифом о Кандавле (душителе-убийце пса, ср. значение соответствующего корня 'умерщвлять' в балтославянско-германской группе [86] и лат. Faunus) широко представлен обычай принесения в жертву собак, по-видимому, именно этому герою Кандавлу [87]. Древность

---

5. 248; Siegelova J. Appu-Märchen und Hedammu-Mythus (Studien zu den Bogazköy-Texten, 14). Wiesbaden, 1971. S. 34 след.; ср. из более далеких типологических параллелей кит. шуй-гоу 'выдра' = 'собака воды' с возможной калькой в маньчж. хаjхун 'выдра', хаjлун 'бобр, выдра': Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. I: А—Н. Л., 1975. С. 369. К типологии Выдры как животного бога Дождя Тлалока в Древней Мексике и параллелях в других америндейских культурах см.: Lévi-Strauss С. La voie des masques. Т. II. Geneve, 1975. С. 57, ср.: Там же. С. 17, о связанном с подземным (нижним) миром «парадоксальном приурочении земного или морского существа к противоположной природной стихии», что объясняет не только структуру оборотов типа — «собака воды», но и соответствующих оборотов типа «рыбы полей» (в том же хеттско-хурритском тексте о Хедамму). Представляется, что сербо-хорв. дабер 'бобр', обычно объясняемое как результат диссимиляции общеславянского названия 'бобра' могло бы отразить и форму типа первой части кельтского названия 'выдры' др.-ирл. dobor-chú 'воды-собака' при допущении предполагавшихся многими учеными кельто-славянских контактов, ср. например, синтагматическое соединение символов бобра и выдры в связи с переодеваниями близнецов-детей бога в латышской народной песне — Dieva dēli danci veda Udŗa, bebra kazakos 'Сыновья Бога танцевали, одетые в шкуры выдры и бобра' (Švabe À., Stranbergs K., Hauzenbergasturma E. Latviešu tautas dziesmas. V. XI. Kobenhavn, 1956. С. 382, № 33924).

[85] Мещанинов И. И. Змея и собака на вещевых памятниках архаического Кавказа // Записки Восточного Отдела Русского Археологического Общества. XVI; Урушадзе И. Е. Опыт семантического анализа бронзового пояса из Мцхета-Самтавро // Советская этнография. № 6. 1971. С. 129 и след.; Она же. Зооморфные мотивы раннехристианских храмов Грузии // Мацне. 1974. II. С. 130. К образу змеи-собаки (змеи-волка) ср. типологические параллели: Plassmann О. Указ. соч. О предполагаемом индо-средиземноморском происхождении мифологемы 'убийцы пса' и ее отражении в древнеиндийской, греческой и лидийской традициях ср.: Pirani V. Due comparazioni indo-latine // Rivista degli studi orientali. V. XXXII. 1957; Он же. Roma e Sparta // Saggi di linguistica storica. Torino, 1959. С. 224. (в связи с лат. Faunus).

[86] Stang Ch. S. Lexikalische Sonderübereinstimmungen zwischen dem Slavischen, Baltischen und Germanischen. Oslo; Bergen; Tromso, 1972.

[87] Эта идея Ханфмана (Hanfmann G. M. A. The fifth campaign ab Sardis // Bulletin of the American schools of Oriental Research. № 170. April. 1963. С. 10, ср.: Иванов В. В. Происхождение имени Кухулина. С. 461, примеч. 54) в недавнее время развита Педли (Pedley J. Q. Carians in Sardia // The Journal of Hellenic Studies. Vol. XC IV, 1974. P. 98—99),

анатолийских истоков этого лидийского обряда подтверждается наличием соответствующих ритуалов у хеттов уже в среднехеттский период (о чем свидетельствует ритуал Maštigga), а также в новохеттский период, что подтверждается особым заклинанием щенка (ŠA UR. TUR hukmai-) в ритуале Туннави (I 61, 62, ср. сожжение щенка в III 17—18)[88].

Хотя некоторые из приведенных сближений могут быть объяснены чисто типологическим совпадением, вся их совокупность при тождестве отдельных деталей (типа собаки-волка, пьющего кровь умирающего героя, который проклинает волка или убивает собаку) слишком значительны для того, чтобы можно было отрицать наличие ареальных связей, объясняющих сходные проявления культа волка на всей рассмотренной выше территории. Дальнейшее рассмотрение этих проблем может представить интерес и для решения вопросов, относящихся к ранним контактам и путям миграции перечисленных народов *.

который, однако, не учел наличия древнеанатолийских параллелей этому ритуалу и поэтому ошибочно истолковал его происхождение.

[88] Goetze A. The Hittite Ritual of Tunnawi. New Haven, 1938. С. 10—11, 17—18. Ср. о жертве собаки: Он же. Kleinasien. München, 1957. S. 164. Соответствующий хеттский ритуал с одновременным принесением в жертву собаки и военнопленного (KBo XV 3, КИВ XVII 17, 10 и др.) сходен, с одной стороны, с обрядом приношения в жертву Одину людей, волков и собак, с другой, с древнекитайскими иньскими обрядами времени, когда отмечается в качестве нововведения принесение собаки в жертву божеству (Васильев С. Л. Проблемы генезиса китайской цивилизации. М., 1976. С. 283, 284, 316); индоевропейское влияние в этом случае особенно вероятно ввиду индоевропейского происхождения древнекитайского kiwen.

* Впервые статья напечатана в: Балканский лингвистический сборник. М., 1977. С. 143—164.

III



ДО — ВО ВРЕМЯ — ПОСЛЕ?

Писать предисловия к научным книгам, вышедшим несколько десятилетий назад, — занятие слишком легкое и оттого трудное. Легкое потому, что наука (в том числе и наука о тех частях древнего цивилизованного мира — Египте и ранней Месопотамии, которым посвящена эта книга) за почти сорок лет, прошедших после первого ее издания, открыла много нового. Легко поддаться соблазну перечисления подробностей, которые не могли быть известны авторам (хотя они и принадлежат к числу виднейших специалистов). А это не только затруднило бы читателям охват целого, но и противоречило бы главному достоинству книги: она написана как общий обзор, подчиненный единой точке зрения (изложенной в первой главе); авторы, которых объединяла и эта концепция, и завидная ясность стиля, сознательно не останавливались на деталях (или на том, что им казалось частностями), стремясь к выпуклости общей картины. Этим книга и завоевала место не только в литературе по Древнему Востоку, но и вообще в современной культуре, фактом которой она стала. Изложенные в ней (и в других публикациях ее авторов, прежде всего Г. Франкфорта и Т. Якобсена) взгляды повлияли на многих, кто потом и на Западе, и у нас писал не только о древности, но и об истории человеческой мысли вообще. Книга стала классической — уже поэтому ее русский перевод давно необходим.

Но как сейчас отнестись к этой книге тем, кто впервые прочитает ее по-русски? Что в ней выдержало испытание временем — для темпов современной науки большое, и что прибавилось за прошедшие годы к сказанному в ней — не в подробностях, а в целом? Попробуем ответить на это, руководствуясь по мере сил в духе ее авторов словами великого поэта XX в., сформулированными с древневосточной афористичностью:

... не поступайся ширью.
Храни живую точность: точность тайн.
Не занимайся точками в пунктире
И зерен в мере хлеба не считай!
(*Б. Пастернак.* «Спекторский»)

Прежде всего: о чем эта книга? Ее заголовок и подзаголовки одновременно и шире и у́же того реального содержания, которое современный читатель может в нее вкладывать. Как представляется, читать ее следует как введение в сопоставительное изучение двух древнейших сохранившихся и расшифрованных письменных литератур человечества: египетской и древнемесапотамской (преимущест-

венно шумерской). В книге — и в подготовивших ее исследованиях авторов (как и других — египтологов и шумерологов, чьи труды они использовали) — есть много бесспорного. Достаточно привести в качестве примера ясное изложение параллелизма космоса и государства в древней Месопотамии. Еще в начале века наш замечательный специалист в этой области В. К. Шилейко в одной из первых своих обзорных статей писал: «Весь мир представлялся вавилонянину колоссальным храмом ⟨...⟩ по образцу этого храма-вселенной строились земные храмы»[1]. Выдающийся американский (по рождению и образованию — датский) ассириолог Торкильд Якобсен, которому принадлежат соответствующие главы книги, особенно наглядно показал сходство месопотамской земной социальной структуры и ее небесной проекции на примере народного собрания (аккад. *puḫrum*), которое вершило дела и на земле и на небе. Специальные работы Якобсена по этому вопросу, подытоженные в написанных им главах книги, явились новым словом в изучении общественной организации и мифологии Древнего Востока и были поддержаны многими видными специалистами. Сделаем лишь две оговорки, Якобсен любил пользоваться в связи со своим открытием термином «первобытная демократия». Прилагательное «первобытный» («примитивный» — англ. *primitive*) и здесь, и во многих других местах книги нуждается в ограничении: ведь и на небе, как, по-видимому, и на земле, «собрание» («совет») включало только людей, в определенном смысле полноправных; общество, проекцию которого Якобсен справедливо усмотрел в древнемесопотамских мифологических текстах, уже отличалось достаточно сложной иерархией рангов, и его члены, относившиеся к нижним (часто особенно многочисленным) рангам, в собрание не входили. Вторая оговорка касается характера шумерских мифологических текстов: это записи древних устных (и оттого особенно медленно меняющихся) эпических сказаний, отражавших обычаи эпохи, намного предшествовавшей времени их письменной фиксации. Конечно, в зеркале эпоса отражены черты земной жизни, но между зеркалом и отражаемым в нем — промежуток по меньшей мере в несколько столетий.

Проекцию земных отношений — власти единого фараона — священного царя — на небо можно видеть и в текстах египетских — в том, что многие видные египтологи считают (еще задолго до переворота Эхнатона — Эх-не-йота) монотеизмом (единобожием), а крупнейший американский египтолог Дж. Уилсон в написанных им главах книги предпочитает называть монофизитством (единством природы при возможном различии богов). По-видимому, по отношению к эпохе египетского Древнего царства самым важным текстом для решения этого вопроса остается подробно (и все же неполно) обсуждаемый во 2-й главе книги «Мемфисский богословский трактат», оригинал которой обычно датируется серединой III тысячелетия до н. э. (если не полтысячелетием раньше); в трактате «главные боги первичного начала происходят от Птаха», посредством чьего «творческого слова ⟨...⟩ были сотворены боги с их изображениями и храмами, жизнь и смерть, все искусства и ремесла и все функции человеческого организма»[2]. До сих пор

[1] *Шилейко Вл. К.* Вавилония // Новый энциклопедический словарь. Т. 9. СПб., [б.г.]. С. 217.
[2] См.: *Антес Р.* Мифология в древнем Египте; Пер. О. Д. Берлева // Мифологии древнего мира; Пер. с англ. М., 1977. С. 95—96.

остается неопровержимой характеристика трактата, данная великим русским египтологом акад. Б. А. Тураевым в его истории египетской литературы, опубликованной в 1920 г.: «Пред нами древнейший памятник богословия, возводящего все существующее к единому началу — местному 'богу Птаху ⟨…⟩ Форма Птаха, "Обладатель сердца и языка", и создала все существующее от богов до червей и учредила культ. Таким образом, мемфисский богослов едва ли не в первой половине третьего тысячелетия до Р. Х. измыслил своеобразную монотеистическую систему и объяснил весь мир как результат мысли и слова божества! "Все сущее получило бытие сначала в сердце", т. е. в мысли, верховного существа, "язык", т. е. слово, которого вызвало их к реальной жизни. Мы не удивимся, что этот текст уже использован историками учения о Логосе и исследователями источников герметизма» [3].

Дж. Уилсон тоже вслед за Брестедом вспоминает по поводу «Мемфисского трактата» о Логосе в новозаветном смысле, но (в соответствии с общей концепцией книги) подчеркивает конкретный физический (т. е. физиологический) смысл слова «язык», как и вообще терминологии трактата. В самом деле, в трактате обыгрывается образность частей тела — не только языка, но всего, что связано со ртом: «Девятка же богов (Птаха) — это зубы и губы в этих устах, называвших имена всех вещей» [4]. В египетской мифологии, как и в шумерской (и других раннеближневосточных), части тела бога могут отделяться от самого божества и становиться предметами отдельного поклонения или мифологического обряда врачевания (целения), как восемь частей тела Энки, каждой из которых соответствует особое божество, в рассматриваемом в 5-й главе книги шумерском мифе, и как 'Рука (*d,' • t*, позднейшее *d̲r • t*) Бога', 'Око Бога' и боги, соотносимые с разными частями тела, в мифологии египетской (в частности, в «Книге мертвых», в этой связи анализируемой Уилсоном в главе 2-й настоящего издания). Не подлежит сомнению, что такое раздробление «гротескного тела» (термин М. М. Бахтина) на отдельные части, каждая из которых становится самостоятельным предметом мифологического и обрядового почитания, — черта древняя. Но сейчас представляется возможным наметить приблизительный «возраст» подобных представлений. Они связаны с общей тенденцией, проявляющейся в египетской мифологии и искусстве, к выделению отдельных деталей, как бы снимаемых крупным планом (вне зависимости от общей перспективы), к дроблению единой картины на составные элементы, которые потом (иногда отдаленно напоминая этим искусство XX в., например сюрреалистическое) могут быть сцеплены друг с другом самым неожиданным для нас образом, как в мемфисском трактате: «Сердце и язык получили власть над (всеми) членами, ибо они познали, что он (Птах) в каждом теле, в каждом рту всех богов ⟨…⟩ Его Девятка богов пред ним в виде зубов и губ» [5].

В египетской традиции бог Тот (точнее, Тховт) — «язык» (*šśr*, древнее *šsr • w*) другого бога (в частности, Птаха), его «вестник-глашатай» (недаром говорилось

[3] *Тураев Б. А.* Египетская литература. Т. 1. Исторический очерк древнеегипетской литературы. М., 1920. С. 40—41.

[4] *Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. М., 1956. С. 26, 84.

[5] Там же. С. 84.

потом, что Тховт в Египте то же, что Гермес у греков: Θωὺθ οἵ Αἴγυπτοι ‹ί› Ἑρμῆν δὲ Ἕλληνες). Само имя Тховта (*ḏ-ḥw-tj*), возможно, образовано посредством префикса *d-* от того же корня [6], который представлен в имени Ху — бога божественного Слова, вместе с Сиа — богиней познания соотносившегося с Рэ так же, как Тховт вместе с Сердцем-мыслью соотносился с Птахом. Но Тховг — и бог, благодаря которому написанное может быть произнесено, создатель всего множества языков, которые различаются физиологически — поворачиванием языка во рту [7]. Здесь действительно проявляется то понимание термина в конкретном физиологическом смысле, о котором писал Уилсон. Но это не столько архаика, сколько предвосхищение научных способов мыслить: ведь предположение о роли языка для различий в произношении нас должно удивить не больше, чем мнение египетских врачевателей, согласно которому человек, тяжело раненный в голову, не может говорить, но «часто проводит своей рукой по лицу и трет себе глаза тыльной стороной руки» и «обычно это делает как малое дитя», «не сознавая сам того, что делает» [8]. Современный исследователь мог бы позавидовать точности такого описания.

Мы подошли к вопросу, имеющему основное значение для оценки всей книги: в какой мере описываемые ее авторами особенности древнеегипетской и древнемесопотамской мысли всегда (как они полагали) являются пережиточными (находятся д о науки, д о философии), в какой — созвучны современной науке и философии, а иногда, быть может, и опережают их? Рассмотрим одну из важнейших проблем древневосточного миросозерцания, о которой авторы говорят и в первой, и в последующих главах: какова роль имен и наименований в картине Вселенной. В Египте имени (бога, фараона, любого явления) приписывалась особая ценность, часто магическая, что при диалогической установке на собеседника (правильно выделяемой в первой главе настоящей книги) особенно наглядно проявилось в формуле ‘в имени твоем’ (*m rn • k*) [9], от которой зависела судьба того, к кому обращаются, ср. также в древнеегипетских текстах Пирамид (622d, 625cd, 672c, 1812c):

n mt-f
n šk rn-f

‘не умер он,
не исчезло его имя’.

[6] *Wessetzky W.* Zur problematik des *d*-Präfixes und der Name des Thot // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskinde (в дальнейшем сокращенно — ZÄS). Bd. 82. H. 2. 1958. S. 152—154. О знаке бога Тховта — «ибис на насесте» см.: *Берлев О. Д.* Имя персонажа «Повести о красноречивом жителе оазиса» и иератический знак Möller I 207 B // Древний Восток. Сб. 1. М., 1975. С. 15—24.

[7] *Иванов В. В.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976. С. 257.

[8] *Grapow H.* Von den medizinischen texten (Grundriss der Medizin der Alten Agypter II). B., 1955. S. 41.

[9] *Firchow O.* Grundzüge der Stilistik in die altägyptischen Pyramidentexten. 1953 (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung, Veröffentlichung. № 21). S. 37, 55, 61, 172, 227—235; Сказки и повести Древнего Египта; Пер. и коммент. И. Г. Лившица. Л., 1979 (Литературные памятники). С. 73, 74, 233 (примеч. 73).

Сходным образом и в культуре шумерской (как и в наследовавшей ей вавилонской, и ассирийской и других древневосточных, испытавших их влияние) наименование, по сути, было равнозначно сотворению — созданию [10], ср. начало шумерского мифа о сотворении мира:

an ki-ta ba-ra-bad-du-a-ba
ki an-ta ba-da-sur-ra-a-ba
mu-nam-lú-lu$_6$ ba-gar-ra-a-ba

'После того, как небо от земли было отодвинуто,
После того, как земля от неба была отделена,
После того, как имя человека было установлено'.

Вавилонское развитие тех же представлений можно видеть в поэме о сотворении мира, где в первых строках говорится о том, что небо вверху еще не было названо, а суша еще была безымянной, а в последних частях перечисляетоя 50 имен главного бога Мардука, что верно оценено в настоящей книге Т. Якобсеном. В шумерском мифе о том, как Энки дарит подробно перечисляемые по их названиям блага цивилизаций Инанне [11], он начинает свою речь словами: *ти-á-тá ти-á-тà* 'именем моей власти, именем моей власти' ⟨...⟩.

Несомненно, что египетские и древнемесопотамские представления о магии слова восходят к достаточно глубокой древности. Но сейчас уже стало бесспорным, что именно это напряженное внимание к обозначению посредством имен, характерное (как давно предположил И. М. Тронский [12]) и для ранней греческой традиции, нашло отзвук в позднейших философских спорах об именах вещей и их роли, которые созвучны новейшей науке. Но и для развития самой шумерской и вавилонской мысли (и для всех окрестных областей, испытавших ее влияние) понимание значимости имени-обозначения было чрезвычайно существенным. Именно оно и вело к фиксации всех возможных обозначений в длинных словарных (по сути дела уже энциклопедических) тематических списках специальных терминов (географических, зоологических, ботанических и т. п.). До недавнего времени были известны такие списки как основной материал для преподавания в

[10] *Иванов В. В.* Очерки по истории семиотики в СССР. С. 35 и сл. (там же параллели и литература вопроса); Ср.: *Топоров В. Н.* Имена // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 508—510 (с дальнейшей библиографией); к последнему двухтомному изданию (ко второму тому которого, изданному в 1982 г., приложен индекс всех описываемых в нем мифологических персонажей, в том числе египетских, шумерских и аккадских) полезно обращаться за справками как по общим вопросам современной науки о мифологии, так и относительно отдельных божеств, упомянутых в настоящей книге.

[11] См. пересказ, частичный перевод и толкование этого шумерского мифа как части древнего знания о человеке и других мифов о творении в 12-й главе книги: *Крамер С. Н.* История начинается в Шумере; Пер. с англ. М., 1965. перевод и комментарии В. К. Афанасьевой к вавилонской теме см. в кн.: Я открою тебе сокровенное слов. Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981. С. 32, 48—50, 288, 289. Общий обзор шумерской литературы: *Афанасьева В. К.* Гильгамеш и Энкиду. Эпические образы в искусстве. М., 1979 (Культура народов Востока). Гл. V—XIII.

[12] *Иванов В. В.* Очерки по истории семиотики в СССР. С. 43—48 (с библиографией вопроса).

шумерских центрах обучения (*è-dub-*(*b*)*a* — букв. 'дом письменности') конца III тысячелетия до н. э., но недавние сенсационные открытия в крупнейшем клинописном архиве Эблы (Северная Сирия) середины III тысячелетия до н. э. позволили установить древность таких шумерских списков, по своему замыслу всеобъемлющих. Списки предполагали полный охват всего словаря и его тематических групп в сочетании с рассмотрением каждой единицы как отдельной и автономной [13]. По сути дела в этой шумерской традиции коренится уже та форма ориентированных на ключевые слова энциклопедий, справочников, указателей и словарей, которые столько значат для современной формы хранения и передачи научного знания (не исключая и ЭВМ, где поиск обычно тоже ориентирован на слово, в особенности в связи с достигнутым расширением возможности общаться с машиной на обычном естественном языке). Вместе с тем в шумерских, эблаитских, вавилонских (а позднее ассирийских, угаритских и других древнеближневосточных, как еще позднее — древнекитайских) словарных списках можно найти зародыши и научного подхода не только к описываемым фактам, но и к самому языку, на котором они описываются [14]. Таким образом, сейчас в древнемесопотамских (и близких к ним египетских) представлениях о роли имени и именования можно видеть реальное предвестие науки. Более того, современная этнография пришла к выводу, что «мысль дикаря», во всяком случае после начала неолитической революции (если не раньше), устремлена на выработку весьма детальных классификаций имен и названий» [15]; в этом смысле вполне можно говорить о продолжении в Египте и Месопотамии достижений еще более древней эпохи, когда еще не было письменности (или она еще не использовалась для фиксации имен и их списков), но уже формировалась первобытная наука.

Естественно задать вопрос: как вяжется с высказанным допущением наличие многих имен у одного и того же явления, в частности описание этого явления несколькими, казалось бы, несовместимыми друг с другом образами и названиями этих образов? Эта черта древневосточной мысли подчеркнута и в первой, и в последующих главах настоящей книги, что повлияло на многих исследователей. Так, и в самой книге, и во многих последующих не раз повторяется пример представления в египетской мифологии неба то в образе коровы, то в образе женщины, держащейся вверху над землей, то в виде реки, по которой плывет солнце [16]. Разумеется, современный человек воспринимает эти мифологические образы как поэтические, что и нашло отражение в термине «мифопоэтический», особенно широко вошедшем в научный обиход благодаря данной книге, но не обладающем большой объяснительной силой. Но помимо относительно простой возможности раскрытия поэтической сути подобных мифов, остающейся и для нас притягательной, перед исследователями истории мысли возникает и другая, более сложная

[13] *Finkelstein J. J.* The West, the Bible and the Ancient Near East: aperceptions and categorisations // Man. 1974. Vol. 9. № 4. P. 601—602.

[14] *Дьяконов И. М.* Вавилонская филология. История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980. С. 17—37; *Fellman J.* The first linguists // Language sciences. 1974. № 29. P. 23—24.

[15] *Lévi-Strauss.* La pensée sauvage. Paris, 1962.

[16] См., например: *Антес Р.* Мифология в древнем Египте.

задача: понять, для чего человечеству понадобилось использование многих образов и имен по отношению к одному явлению. Во второй половине XX в. на этот вопрос ответить легче, чем в то время, когда книга писалась. Благодаря современной квантовой механике и другим достижениям естественных наук, а также успехам в изучении математической логики и оснований математики ученые начали осваиваться с важностью принципа дополнительности, который выдвинувший его Нильс Бор считал основополагающим для человеческого языка и знания в целом, включая и все науки о культуре. Благодаря этому принципу становится очевидным, что по отношению к целому ряду объектов (в частности, микромира) их адекватное описание можно дать только путем одновременного соположения, казалось бы, противоречащих друг другу образов и слов — например, свет одновременно и поток частиц, и волновое явление. Современная конструктивная логика и конструктивная математика пришли к отрицанию закона исключенного третьего. Поэтому сейчас возможность, а часто и настоятельная необходимость использования двух или более различных способов описания одного явления уже не подлежат сомнению. Более того, достигнутые за последние два десятилетия успехи в изучении работы человеческого мозга и его составных частей привели к выводу, что каждый человек использует при решении основных интеллектуальных задач две разные стратегии. Одна из них связана с использованием логически определяемых абстрактных слов, правильных грамматических и логических конструкций, натурального ряда чисел, отдельных деталей воспринимаемых предметов и построения их чертежных схем; у большинства нормальных людей она связана с левым полушарием головного мозга и оттого для краткости может называться «левополушарная». Вероятным представляется определение древнеегипетской культуры и (сходных с нею черт культуры древнемесопотамской) как левополушарной по ее доминанте (чему, конечно, не противоречит включение в нее в разные эпохи и других составляющих).

Попробуем кратко обосновать этот тезис. Египетская культура очень рано выработала особый язык для изложения научных выводов, в частности математических. Первым, кто это сформулировал более полувека назад, был акад. В. В. Струве, который, публикуя математический папирус, хранящийся в Музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, по словам великого египтолога Грапова, «в своем образцовом издании указал также именно и на языковые особенности текста» [17], тогда как сам Грапов позднее обнаружил аналогичные черты и в текстах медицинского содержания. К характерным приметам научного языка египетских математических и медицинских текстов относятся однотипные обращения во 2-м лице к читателю в глагольных перфективных формах главного предложения типа *ś<u>d</u>m-ḫr • k* (в плане будущего), *ś<u>d</u>m-in • k* (в плане настоящего), перемежающиеся формулировками результатов (вычисления, обследования или применения способа лечения) в виде именного предложения и заключительным «ты нашел правильно» (в вычислениях и в рецептах) [18]. Особый интерес для сравнения с характеристиками современного научного языка представляет то, что указания врачу в

[17] *Grapow H.* Von den medizinischen Texten. S. 39.

[18] Там же; *Struve W. W.* Mathematischer Papyrus des Staatlichen Museums der schönen Künste in Moskau. Berlin, 1930 (Quellen und Satudien zur Geschichte der Mathematik. A, 1).

рецептах нередко сформулированы безлично ('пусть смешивается', 'пусть соединяется') или во 2-м лице и только в виде исключения (всего в двух случаях) — в 1-м лице [19]; как известно, изгнание форм 1-го лица ед. ч. является одной из наиболее приметных черт научных текстов нашего времени. Приходится согласиться с акад. М. А. Коростовцевым, когда тот, возражая против прямолинейного утверждения Гардинера о «конкретном реализме» египетского языка, замечал: «Мемфисский богословский трактат, например, или Медицинский папирус Эдвина Смита свидетельствуют о высоком уровне абстрактного мышления» [20].

Обратная точка зрения высказывается и Уилсоном в настоящей книге, и теми учеными, которые за ним следуют, ссылаясь на эту книгу. Один из них, цитируя Уилсона, вынужден все же заметить, что во время Среднего царства такие «актуализированные нематериальные возможности», как *ḥw* 'высказывание', могут соединяться не только с Рэ (как это было возможно и раньше (для божества Ху, упомянутого выше в связи с этимологией имени бога Тховта), но и с другими богами и в конце концов каждый человек может высказывать пожелание 'стать *ḥw*' [21]. Но можно ли доказать, что это действительно результат позднего развития, приведшего, как полагал Уилсон и его последователи и единомышленники, к постепенному и неохотному обнаружению вечной значимости того, что не наглядно, только к эпохе Среднего царства?

Знакомство с древнейшими текстами убеждает в обратном. Можно ли в это поверить, читая в текстах Пирамид обращение к Рэ как к «безграничному» (*n-dr-f* — 1442b), читая о том, что члены умершего — 'звезды, которые не знают захода' (*m śb,' •w i • ẖm • w śk* — 2051 d), о том, что умерший фараон 'отдает повеления непреходящему' (*md ??? • ẖm • w śk* — 2173b, ср. 139a, 308e, 894a, 1473-c, 825c, 228a), обращается к богу, говоря ему: 'Ты — таинственный, который не знает своего отца, ты не знаешь своей матери' (*ṯwt bs ẖmj i t-f n-rẖ-k mw • t-k* — 1186a, 2013a), утверждает: 'мое время жизни — вечность, мои границы — бесконечность' (*'ḥ' • j pw nḥḥ ḏr-j pw d • t* — 412a), читая, что фараон 'духовнее духов, прекраснее прекрасного, длительнее длящегося' (*,'ẖ ir ,'ẖw* — 813d, *iḳr ir iḳr • w* — 813e, *ḏd ir dd • w* — 813f). Число таких примеров из текстов Пирамид, которые говорят о высокой отвлеченности, можно умножать и дальше. Академик Б. А. Тураев писал об этих текстах: «... зеленый цвет иероглифов, цвет воскресения, уже внешним видом свидетельствует, что этот древнейший литературный памятник человечества является вместе с тем и древнейшим словесным протестом против смерти и средством словесной борьбы с нею, — борьбы, явившейся в помощь монументальной борьбе, которая выражалась дотоле в сооружении колоссальных царских гробниц, лишенных каких-либо надписей или изображений» [22]. Касаясь заметной в этих текстах работы редакторов, он продолжает: «... она ограничилась прежде всего заменой почти везде местоимений первого

[19] *Grapow H.* Von der medizinischen Texten. S. 25, 26, 73, 81.

[20] *Коростовцев М. А.* Введение в египетскую филологию. М., 1963. С. 226.

[21] *Lanczkowski G.* Reden und Schweigen im ägyptischen Verständnis, vornehmlich des Mittleren Reiches // von O. Firchow (Hrsg.). Ägyptologische Studien. Berlin, 1955 (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung, Veröffentlichung. № 29). S. 193.

[22] *Тураев Б. Н.* Египетская литература. Т. 1. С. 37.

лица (первоначально изречения влагались в уста самому покойнику) именем царя и третьим лицом»[23]; следовательно, то движение к невыраженности авторского «я», которое характерно для египетских (как и современных) научных текстов (в отличие, например, от надписей, именуемых с известным основанием в египтологии «автобиографическими»[24]), коснулось и текстов Пирамид, что может подтвердить их причастность (во всяком случае, во время их редактирования) к литературе отвлеченного характера.

Та стратегия решения интеллектуальных задач, которая может быть названа абстрактно-словесной или левополушарной, особенно отчетливо видна по отношению к построению длинных правильных последовательностей слов и чисел. Примерами словесных построений могут служить упомянутые тексты отвлеченного или научного характера, с числовыми же построениями постоянно приходится иметь дело не только в математических египетских текстах, но и в текстах богословских, а также и к ним примыкающих предфилософских, описывающих египетский взгляд на мир. Ту его особенность, которую Уилсон в книге многократно называет «симметрией», точнее было бы обозначить как «двоичность» (бинарность). Ее хорошо описал американский (по рождению и образованию голландский, а в последние пять лет жизни, проведенных в качестве профессора Лондонского университета, — английский) египтолог, ассириолог и археолог Г. Франкфорт (1897—1954), но не в этой книге, где ему и его жене (и сотруднице по археологическим экспедициям в Египте и Ираке) Г. А. Гройневеген-Франкфорт принадлежат только введение и заключение, а в более специальной его монографии о характере царствования в Египте и Месопотамии. В этой своей монографии, вышедшей спустя два года после издания настоящей (коллективной), Франкфорт очень отчетливо сформулировал основную идею египетской концепции двоичности всего сущего. По Франкфорту, «эта необыкновенная концепция выражала в политической форме глубоко укоренившуюся тенденцию египтян понимать мир дуалистическим образом в виде целого ряда парных противоположностей, сбалансированных в неизменяющемся равновесии. Вселенная в целом представлялась как "небо и земля". В этой концепции "земля", в свою очередь, понималась дуалистически»[25]. По-видимому, первым еще в 20-е годы обратил внимание на такую двоичность, проявляющуюся в противопоставлении левого и правого как двух полярных категорий, крупнейший египтолог первой половины XX в. К. Зете[26]. Развивая его идеи, целостную работу, детально опи-

---

[23] Там же. С. 38.

[24] См. примеры таких текстов: *Тураев Б. А.* Рассказ египтянина Синухета и образцы египетских документальных биографий // Культурно-исторические памятники Древнего Востока; Под общ. ред. проф. Б. А. Тураева. Вып. 3. М., 1915; Сказки и повести Древнего Востока. С. 9 и сл.; Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 1. М., 1980. С. 17 и сл.

[25] *Frankfort H.* Kingship and the Gods. Chicago, 1948; *Иванов Вяч. Вс.* Близнечный культ и двоичная символическая классификация в Африке // Africana. Африканский этнографический сб. Т. 11. Л., 1978 (с подробной библиографией, в том числе египтологической).

[26] *Sethe K.* Die ägyptischen Ausdrucke für rechts und links // Nachrichten d. Göttingen. Gesellschaft. 1922. S. 202 и сл.; *Morenz S.* Rechts und links im Totengericht // ZÄS. Bd. 82. H. 1. 1957. S. 62—71; ср. тонкое наблюдение о мужской (левой) и женской (правой) половине: *Перепелкин Ю. Я.* Частная собственность в представлении египтян Старого Царства // Палестинский сборник. Вып. 16 (79). М.; Л., 1966. С. 31, ср. с. 54, 55.

сывающую египетский дуализм, в частности и по отношению к мифологии, и в связи с противопоставлением Верхнего и Нижнего Египта, перед началом Второй мировой войны завершил (но не успел опубликовать при жизни) наш замечательный ученый-этнолог А. М. Золотарев [27]. Независимо от него к сходным выводам (в частности, по поводу дуальной пары богов Гор — Сет) так же пришел английский этнолог (последние годы своей жизни работавший в Египте) А. М. Хокарт, включивший (как и Золотарев) Древний Египет в число тех типологически сходных обществ и мифологий, двоичный характер которых ему удалось выявить в его предсмертной обобщающей книге, значение которой начали оценивать только в наши дни [28]. Вскоре эти открытия этнологов были повторены не знавшим о них специалистом по древнему востоку Франкфортом и рядом других египтологов, которые, в частности, показали, что многократно обсуждаемый в настоящей книге (и во вступительной главе обоих Франкфортов, и в египтологических главах Уилсона) термин *ma'at* обозначает равновесие противоположностей; несомненно, что дуалистическое понимание этого обожествляемого понятия объясняет и встречающийся в текстах Пирамид и казавшийся загадочным символ двойной лодки *Ma'at* [29]. Из отдельных сложных вопросов, значительно более удачно поставленных в свете общей концепции дуализма в книге Франкфорта, чем в данной книге, следует особенно выделить представление о *ка* (точнее, *ко*) — двойнике человека, в частности фараона, воплощении его двоичного характера. Окончательное решение проблемы *ko* было дано нашим крупнейшим египтологом Ю. Я. Перепелкиным, детально исследовавшим проблему двойника на материале текстов Пирамид. По его славам, «двойник мыслился тесно связанным с человеком, но частью его тела он не был и даже представлялся существующим вне его» [30], что не мешало приложить к *ко* определение «непосредственной» (неотчуждаемой) принадлежности «что от плоти такого-то», как по отношению к частям тела, так и применительно к прямым родственникам. Ю. Я. Перепелкин приводит из текстов Пирамид такие примеры, как «Принимает его Хор (или: "Принимает Хор Нефр-ке-рэ — жив он вечно!") на два пальца своих, очищает он Унноса этого в пруде шакала, отрешает он (от нечистоты) двойника Унноса этого в пруде того, что в Тэ (т. е. на стыке неба и преисподней на востоке), обметает он мясо двойника Унноса этого, что от плоти его (т. е. двойника Унноса самого, двойника Унносова собственного) ⟨...⟩ Когда светлеют обе земли (т. е. Египет), открывает он лицо богов (т. е. открывает их идолы), доставляет он двойника ⟨...⟩ Унноса этого (или: "Нефр-ке-рэ"), что от плоти его, во двор большой» [31]. За-

[27] *Золотарев А. М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; *Иванов Вяч. Вс.* Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний // Сов. археология. 1968. № 4.

[28] *Hocart A. M.* Kings and councillors. Cairo, 1936 (2 ed. 1970).

[29] *Anthes R.* Die Sonnenboote in den Pyramidentexten // ZÄS. Bd. 82. H. 2. 1958. S. 79—80; *Thausing G.* Über das dualistische Denken im alten Ägypten // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 62. 1969.

[30] *Перепелкин Ю. Я.* Частная собственность в представлении египтян Старого Царства. С. 9. См. развитие идей Ю. Я. Перепелкина: *Берлев О. Д.* Трудовое население Египта в эпоху Среднего Царства. М., 1972.

[31] *Перепелкин Ю. Я.* Частная собственность в представлении египтян Старого Царства. С. 9, 116.

метим, что в последней фразе двоичный принцип описания всего сущего проявился дважды: и в обозначении Египта как 'двух земель', и в упоминании двойника как неотчуждаемой (неотторжимой) принадлежности человека. По поводу последнего Ю. Я. Перепелкин замечает: «... действительная принадлежность чего-либо или кого-либо тому или иному лицу может быть выражена путем приурочения или отнесения к его плоти, к его самости даже тогда, когда относимое не является непосредственно частью ее по местонахождению или происхождению. Правда, двойник является составной частью или, точнее, сопричастником человеческого существа, но в пирамидах содержатся и такие изречения, где отнесение к "плоти" такого-то лица выражает собственность его на вещи, не входящие в состав человеческого тела или человека в расширенном смысле. В связи с жертвоприношением мертвому царю говорится: "Рэ! (Когда) утреннеешь ты (т. е. рано поднимаешься) в небе, утреннеешь ты (т. е. рано поднимаешься) для Унноса, владыки (т. е. владельца) вещи всякой. (Как) тем, что от плоти твоей, (является) вещь всякая (т. е. как тебе самому принадлежит все), (так) тем, что от двойника Унноса, (является) вещь всякая (т. е. так двойнику Унноса принадлежит все), (так) тем, что от плоти его, (является) вещь всякая (т. е. так и ему самому принадлежит все)"»; Ю. Я. Перепелкин передает то же содержание текста «более по-русски»: «Рэ! (Когда) ты поднимаешься рано на небе, ты поднимаешься рано для Унноса, владеющего всем. (Как) собственным твоим является все, (так) принадлежащим двойнику Унноса является все, (так) собственным его (т. е. Унноса) является все»[32]. Заупокойный жрец именовался 'раб двойника'[33] или 'раб двойника от плоти' (т. е. 'раб двойника собственный')[34]. Исследование употребления *ко* 'двойник' в текстах Пирамид показало, что в них царя сопровождают идущие (спешащие, 17, 816) за ним его 'двойники' (396a) или 'двойник': 'то, что за ним, принадлежит его двойнику' (1395b); 'рука твоего двойника перед тобой ⟨...⟩, рука твоего двойника сзади тебя ⟨...⟩, нога твоего двойника перед тобой ⟨...⟩, нога твоего двойника сзади тебя' (18); к царю обращаются, говоря ему: 'твой двойник сидит там и он ест хлеб с тобой вместе' (1357; слово *ко* одновременно означает 'двойника' и 'пищу'); речь идет о 'двойниках, которые на небесах' (1220d). Об Осирисе, ступающем на поверженного врага, говорят: 'теперь ты — его двойник' (587b). По словам одного из текстов Пирамид, перевод которого Уилсон дает в настоящей книге, когда Атум создавал первых двух богов — Шу и Тефнут, он положил на них свои руки (жест, передаваемый иероглифом для двойника) и благодаря этому они приобрели своих двойников (1652—1653). К богу земли Гебу обращаются со словами: 'ты двойник всех богов' (1623/1624). В «Мемфисском богословском трактате» говорится о том, как Птахом были сотворены двойники[35]. Заслугой Франкфорта было то, что в книге о характере царствования на Древнем Востоке он показал связь архаического представления о двойнике (*ко*)

---

[32] Там же.

[33] Там же. С. 15, 16, 37, 38, 43, 51, 59, 65, 67, 72, 80, 84, 120.

[34] Там же. С. 39, 72.

[35] *Kees H.* Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches. Berlin, 1956 (2 Aufl.). S. 46—52; *Idem.* Der Götterglaube im alten Ägypten. Berlin, 1956 (2 Aufl.). S. 100—101, 103, 145, 163—164, 171, 291, 294, 319.

фараона с дуальным характером царствования, отраженным в дваждывладыческих[36] титулах (типа 'владыка обеих земель') фараона — властители Верхнего и Нижнего Египта. Двойника можно рассматривать как такую фиктивную величину, с помощью которой было возможно последовательное проведение древнеегипетской идеи двойственности всех частей мира и государства. Основываясь на некоторых изображениях, встречающихся в египетском искусстве, Франкфорт предположил, что с представлением о двойнике — мертвом близнеце фараона была связана ритуальная роль его плаценты. Эту гипотезу можно подтвердить типологическим сравнением с аналогичным представлением во многих африканских культурных традициях, где, как и в Древнем Египте, особая роль принадлежит идее двойственного (близнечиого) характера всего сущего, начиная от мифологических пар ритуальных противоположностей и кончая двойным царствованием, широко распространенным в Африке[37].

В первой главе настоящей книги Франкфорты верно пишут о далеко идущем сходстве древнеегипетских представлений с тем, что обнаружено этнологами у таких современных африканских народов, как шиллуки. Но это сходство прежде всего касается различных символических (обрядовых и мифологических) проявлений идеи двойственности, например, в ритуальных сражениях двух групп жрецов или двух частей племени, в последовательном дихотомическом порождении двойственных богов, благодаря которому возникают далее их троицы (характерные для египетской религии с самого раннего времени), четверки, восьмерки и другие числовые совокупности. В текстах Пирамид самый их стиль с частым повторением парных, троичных и четверичных формул[38] определяется теми же последовательными дихотомиями мифологической и ранней богословской мысли. Речь может идти о, казалось бы, вполне конкретных частях тела и родственных отношениях, но благодаря рамкам мифологических представлений и стилистических параллелизмов употребление их названий подчиняется той же общей дуальной структуре, как в просьбе, обращенной к Атуму (142ab):

pśg-k ḥr n Ḥr n-f i • dr-k nkn ir-f
i'ḥ-k h̲r • wj n Stš i • dr-k i • w-f

'лицо Гора извергни для него, устрани у него повреждение;
яички Сета поймай, устрани его увечье',

или как в обращении к Осирису и Гору с целью защиты Сета (146b):

Wś i r n śḥm n-k i̯ m-f n śḥm n s,'-kim-f
Ḥr n śẖm n-kiın-f n śẖm n i̯ t-k i̯ m-f

'Осирис, ты не можешь сам своим овладеть, твой сын не может сам своим овладеть;
Гор, ты не можешь сам своим овладеть, твой отец не может сам своим овладеть'.

---

[36] Термин Ю. Я. Перепелкина, см.: *Перепелкин Ю. Я.* Переворот Аменхотпа IV. Кн. I и II. М., 1967. С. 248 и сл.

[37] Ср. *Yamaguchi M.* La royauté et le symbolisme dualiste chez les Jukun de Nigeria // Journal of Asian and African Studies. 1978. Vol. 8.

[38] *Firchow O.* Grundzüge der Stilistik in die altägyptischen Pyramidentexten. S. 12—128; 147—191.

По отношению к мертвому фараону идея двойственности выражена в одном из текстов Пирамид (894а, ср. 735а) в параллелизме формы состояния в презенсе и обозначения события в прошлом, подготовившем это состояние:

wrś wr pn ḫr k,'-f
ib,' • n r-f wr pn • ḫr k:,'-f

'находится это величье у его двойника,
уснуло это величье у его двойника'.

Точно так же характерные для египетского богословия троичные схемы (обычно построенные по типу 3 = 1 + 2, как Рэ и две его другие ипостаси) обнаруживаются в одном из текстов Пирамид (279d) в тройной формуле, соотносящей каждую из фаз пути бога солнца Рэ и каждую из его ипостасей с судьбой мертвеца в загробном мире:

ś • ḫpr-śn (ṯw) mj R' m rn-f pw n Ḫprr
i' r-k n-śn mj R' m rn-f pw n R'
imm-k m ḥr-śn mj R' m rn-f pw n 'Itm • w

'они создают тебя (дают тебе возникнуть) как Рэ в имени своем Хэпрэр,
ты восходишь к ним как Рэ в имени своем Рэ,
ты исчезаешь перед их лицом (т. е. с их глаз) как Рэ в имени своем Атум'.

Особенно интересны по явному наложению друг на друга нескольких последовательных дихотомических членений такие четверные схемы в текстах Пирамид, где внутри каждой четверной группы выделяются двойные. Так, под обоими господами имеются в виду Гор и Сет в тексте (34ab), где в конце первой строки *m p • t* 'в небе', очевидно, при позднейшем редактировании[39] заменило *hrw* 'день', симметрично противопоставлявшееся 'ночи':

ḥtp n-k R' m p • t
ś • ḥtp-f n-k nb • wj
ḥtp n-k grḥ
ḥtp n-k nb • tj

'милостив к тебе Рэ в небе,
он располагает в твою пользу обоих господ;
милостива к тебе ночь,
милостивы к тебе обе госпожи'.

При дальнейшем разрастании таких совмещаемых друг с другом двоичных схем могут как в мифологии, так и в текстах возникать шестеричные и восьмеричные построения, как в текстах Пирамид (17, 826, 1431ab и др.), где умирание царя сопоставляется с уходом шести богов (в том числе Гора, Сета, Тховта и Осириса) вместе с их двойниками.

Для древнеегипетского понимания чисел в равной мере важно и то, что все сущее (начиная с пантеона) организуется в определенные завершенные множества (напр., 'обе девятки богов', где $9 = 1 + 2^3$, и т. п.), и то, что эти множества строятся на основе последовательного применения дихотомий, что хорошо видно

[39] Ibid. S. 183.

в рассказе о порождении главным богом (Атумом) основной 'восьмерки' богов, рассмотренном Уилсоном в разделе главы 2 книги, который посвящен космогонии. Точно такие же представления обнаруживаются и в математических египетских текстах. С одной стороны, характерная для Египта система «основных» дробей и порядковых числительных с глаголом *mḥ* 'дополнять' (ср. *mḥ • t* — 10 'дополняющая до 10', т. е. 'десятая') основана на идее числа как завершенного множества[40]. С другой стороны, в египетской математике обнаруживаются «два ряда дробей, оба непосредственно вытекающих из "естественных" дробей путем последовательного деления пополам»[41], тогда как умножение для египетского счетчика всегда сводится к удвоению[42]. Иначе говоря, двоичный принцип проводился в египетской математике с такою же последовательностью, как в космогонических построениях (и как, добавим, в раннегреческих философских системах[43], испытавших воздействие египетских, и в современной науке, заново открывшей роль двойственности и бинарных отношений симметрии).

Такие раннеегипетские памятники, как тексты Пирамид, дают возможность проникнуть в предысторию счета. В них сохранено «Заклинание для получения перевоза», где перевозчик, везущий мертвого фараона по каналу загробного мира, проверяет, умеет ли царь в нужном порядке пересчитать свои пальцы, тот же в ответ читает стихи, в должном порядке перечисляющие все десять его пальцев, каждый из которых соответствует одному из первых десяти чисел натурального ряда[44]. Умение построить словесное описание такого ряда — проявление левополушарной стратегии, хотя лежащее в основе пальцевого счета представление каждого числа как индивида отдельным символом — иероглифом следует признать более архаичным правополушарным. Жестовые иероглифы превращались в Египте в подспорье абстрактного словесного счета, как в истории египетской письменности из иероглифов-изображений, воспроизводящих внешний вид обозначаемых предметов, выработались символы с абстрактными значениями и знаки для передачи определенных комбинаций звуковых единиц (фонем).

Одной из наиболее заметных особенностей египетской культуры является тесное переплетение произведений изобразительного искусства с иероглификой, которая не только внешним видом напоминает эстетически значимые изображения, но и нередко в них включается. С точки зрения такого направления исследования культуры, которое ищет психофизиологические соответствия разным культурным типам, эта последняя черта напоминает сочетание письменных зна-

---

[40] *Sethe K.* Von Zahlen und Zahlwörter bei den alten Ägyptern und was für andere Volken und Sprachen daraus zu lernen ist. Strassburg, 1916 (Schriften der Strassburg. Wissenschaftlich. Gesellschaft).

[41] *Нейгебауэр О.* Точные науки в древности; Пер. с англ. М., 1968. С. 87.

[42] *Ван дер Ванден Б. Л.* Пробуждающаяся наука. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции; Пер. с гол. М., 1959. С. 28.

[43] Ср.: *Лебедев А. В.* Анаксимандр // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 22; *Он же.* Досократики // Там же. С. 175; в этих и других статьях того же автора о раннегреческих философах (см. список на с. 838) можно найти новейшую литературу вопроса, существенно меняющую ту картину, на которую ориентировались Франкфорты в заключительной главе разбираемой книги.

[44] *Sethe K.* Ein altägyptischer Fingerzählreim // ZÄS. Bd. 57. 1918. S. 16—39.

ков с изобразительными в искусстве шизофреников. Речь идет именно о заострении в египетской культуре левополушарных тенденций, так как шизофрения в новейших исследованиях понимается как результат распространения левополушарной абстрактной стратегии на все виды работы сознания, в том числе и такие, которые обычно обслуживаются стратегией правополушарной, ориентирующейся на целостные образы, а не на последовательности дискретных символов. Сопоставление с шизофренией применительно к культуре (а не только к искусству и письму) кажется правомерным уже и потому, что роль двойника — *ко* (и других частей личности, понимаемых и как независимые существа — *бо*, *ах*) напоминает клиническую картину шизофрении. При таком рассмотрении египетская культура включается в значительное число культур, для которых нашим выдающимся психоневрологом С. Н. Давиденковым [45] предлагалось подобное психофизиологическое объяснение; возможно, что эволюция культуры достаточно долго шла в сторону возрастания левополушарной тенденции, обеспечивавшей возможность абстрактного мышления, вплоть до ее крайних форм, напоминающих шизофрению. Речь идет не столько об аномалии, сколько о превышении нормы левополушарности.

Поясним это на примере египетского изобразительного искусства. Геометрическое его изучение недавно привело чл.-корр. АН СССР Б. В. Раушенбаха к выводу, что оно использовало чертежные принципы [46]. Все они характерны именно для стратегии левого полушария, рассматривающего отдельные детали вне их места в целостной зрительной картине, на воссоздание которой устремлены усилия стратегии правополушарной. Этим объясняется и явное сходство некоторых черт древнеегипетского искусства с рисунками детей в том возрасте, когда они особенно интенсивно упражняются в освоении левополушарного умения составлять длинные, правильно построенные тексты на родном языке, которые не обязательно должны быть осмысленны: дети склонны получать удовольствие от текстов заумных — «лепых нелепиц», как часто заумны египетские магические заклинания.

Следовательно, высказываемое в разбираемой книге утверждение об архаизме египетской культуры подтверждается ее сходством и с другими типологически ранними культурами, в которых обострена абстрагирующая левополушарная тенденция, и с определенным (активно речевым) периодом развития ребенка. Но в отличие от того, что говорится в книге, подчеркнем: эта архаичность — не абсолютная; и в эволюции культуры, систем знаков и мозга предков человека, и в развитии младенца (а до этого и зародыша — еще во чреве матери) относительно поздний период обострения левополушарной тенденции следует за еще более ранней длительной эпохой становления правополушарных образов, которые (как символы жестов предков человека) давали охват целостной картины мира, а не логические схемы, включающие лишь отдельные детали. В египетской культуре сохранились и пережитки самого раннего пласта представлений, связанных с правополушарной стратегией. Их можно увидеть во многих архаических иеро-

---

[45] *Давиденков С. Н.* Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л., 1947.

[46] *Раушенбах Б. В.* Пространственные построения в живописи. М., 1980. Гл. I. Живопись и рельеф древнего Египта. Художественное черчение. С. 9, 11, 15—41.

глифах: например, описываемый в книге знак обнимающих (и передающих силу) рук, обозначавший *ко* — двойника, по своей сути древнее, чем логическое осмысление *ко* как члена двоичного противопоставления, в которое входит фараон (и члена других противопоставлений, в которых участвуют *бо* и *ах*); иероглиф, передающий жестовое обозначение данного числа как единого целого, древнее, чем операции получения этого числа как члена натурального ряда.

Постепенная победа более абстрактной (левополушарной) стратегии по отношению к таким символам, как обозначения чисел, в большой степени определялась социально-экономическими условиями, складывавшимися после неолитической революции. Бурное развитие производящего хозяйства, применявшего поливное земледелие, скотоводства, ремесла, требовало развития новых форм учета. Они и стали применяться на всей территории древнеближневосточных и смежных с ними цивилизаций, включая Египет и Месопотамию, начиная с IX тысячелетия до н. э. Это были маленькие объемные (трехмерные) символы (шарики, цилиндры, конусы) из глины, которые обозначали числа и важнейшие виды учитываемых хозяйственно значимых предметов (скот, зерно и т. п.). Примерно после 5 тыс. лет использования этих скульптурных символов (нанизывавшихся на шнурки или помещавшихся в особые глиняные конверты) было сделано открытие возможности замены таких трехмерных символов их чертежным изображением на плоскости, первоначально на плоскости конверта, где для надежности дублировались в двухмерной проекции содержавшиеся в нем трехмерные символы. Письмо в Месопотамии и возникло как такое изображение символов (вторичный символ первичного символа, вытеснивший этот последний) на глиняной плоскости [47] (в духе тех чертежных принципов, которые характеризуют левополушарную стратегию) и в начале (в IV тысячелетии до н. э.) имело функции чисто учетно-бухгалтерские, насколько можно судить благодаря дешифровке протошумерского письма, успешно начатой в 60-е годы нашим шумерологом А. А. Вайманом и приблизившейся к завершению в последних трудах М. Грин, показавшей, что в протошумерских текстах, представляющих собой документы хозяйственной отчетности, встречается большое число сочетаний знаков для чисел-цифр в сочетании с обозначениями соответствующих счетных классов предметов [48] (как и в аналогичных протоэламских текстах). Некоторые из меток, сходных в протошумерском и протоэламском, в частности знаки пола животных, могут иметь прообразы в значительно более древней системе меток, выявленной в предписьме, сочетавшемся с пещерной (наскальной) живописью за десять тысяч лет до того — во франко-кантабрском искусстве Западной Европы XV тысячелетия до н. э. Хотя против этой недавно сформулированной гипотезы, естественно, выдвигаются возражения [49], в ее пользу говорят некоторые косвенные доводы. Во франко-

[47] *Schmandt-Besserat D.* From tokens to tablets: a revaluation of the so-called «Numerical tablets» // Visible language. 1981. Vol. 15. № 4. P. 345—372; ср. *Гельб И. Е.* Опыт изучения письма (Основы грамматологии). М., 1982. С. 324—328.

[48] *Вайман А. А.* О протошумерской письменности // Тайны древних письмен. М., 1976. С. 578—585; *Green M. W.* Animal husbandry at Uruk in the archaic period // Journal of Near Eastern Studies. 1980. Vol. 39. № 1. P. 1—36; *Idem.* The Construction and Implementation of the Cuneiform Writing System // Visible Language. 1981. Vol. 15. №4. P. 321—344.

[49] *Гельб И. Е.* Опыт изучения письма. С. 328.

кантабрской цивилизации обнаружены технологические изобретения, которые прямо продолжались в древнеближиевосточных центрах неолитической революции. Так, в живописи пещеры Ласко уже использовались пигменты, получаемые при добавлении в металлическую руду костной смеси, дававшей при 1000° тетракальцитовый фосфат ($4\ CaO \cdot P_2O_5$)[50]. Точно такая же костная смесь при той же температуре использовалась в качестве флюса в урартских печах Мецамора и Аргиштихинили в I тысячелетии до н. э.[51]. Речь идет явно о сохранении старых технических рецептов, передававшихся из поколения в поколение на протяжении многих тысячелетий, постепенно подготовлявших неолитическую революцию.

История не «началась в Шумере» вопреки тому, что еще четверть века назад утверждал крупнейший американский шумеролог Крамер, на чьих пионерских работах по шумерской литературе в большой степени основываются главы книги, написанные Т. Якобсеном.

Как предположила на основании собранных ею материалов около века назад С. фон Торма и как доказано за последние два десятилетия открытием большого числа надписей, письменность, сходная с протошумерской, но более древняя, существовала на Балканах и в соседних областях (на северо-западе, включая Венгрию) в V—IV тысячелетиях до н. э. Хотя эта письменность еще не дешифрована, о ее характере (соединение слоговых знаков с логограммами-знаками для понятий и слов) позволяет судить общее число различающихся между собой знаков (более двухсот)[52], совпадение отдельных знаков с протошумерскими, обозначающими числа и домашних животных; оба вида письма сходны и разделением поверхности таблички на части с помощью горизонтальных и вертикальных линий. Поскольку в той же области Юго-Восточной Европы (в частности, в Венгрии) известны и неолитические скульптурные символы, использовавшиеся для учета (типа шариков), можно думать, что становление системы двухмерных символов могло осуществиться на Балканах раньше, чем в Месопотамии. Древнебалканская культура V и особенно IV тысячелетия до н. э. по развитию металлургии далеко превосходила синхронные ей переднеазиатские центры[53]. После крушения ее основных очагов в середине IV тысячелетия до н. э. продолжал функционировать в IV—III тысячелетиях до н. э. древнейший центр изготовления серебра и свинца на островах Эгейского моря, в частности на Кикладах, откуда изделия позднее доставлялись и в Египет. Выявленная новейшими исследованиями, использовавшими методы изучения изотопов свинца[54], система торго-

---

[50] *Леруа-Гуран А.* Археологические исследования пещеры Ласко // В мире науки. 1983. № 2. С. 48, ср. метки на рис. на с. 49; раковина с отверстием для шнурка (*Там же.* С. 44, 47) могла быть символом типа позднейших трехмерных.

[51] *Мартиросян А. А.* Аргиштихинили // Археологические памятники Армении. 8. Урартские памятники. Вып. 1. Ереван, 1974. С. 152, 159; *Maddin R.* Early iron Metallurgy in the Near East // Transactions of the Iron and Steel Institute of Japan. Nippon tekko Kyokai. 1975. Vol. 15. № 2.

[52] *Markotić V.* Some Aspects of Neolithic Religion in Southeast Europe // Networks of the Past: Regional Interaction in Archaeology. Calgary, 1981. P. 151—169.

[53] *Черных Е. Н.* На пороге несостоявшейся цивилизации // Природа. 1976. № 2. С. 58—59; *Он же.* Горное дело и металлургия в древнейшей Болгарии. София, 1978; *Renfrew C.* Varna and Social Context of Early Metallurgy // Antiquity. 1978. Vol. 52. № 206. P. 199—203.

[54] *Gale N. H., Stos-Gale Z.* Lead and silver in the Ancient Aegean // Scientific American. 1981. Vol. 244. № 6. P. 176—192.

во-экономических связей, объединявших в III тысячелетии до н. э. весь эгейский мир, приоткрывает завесу над предысторией кикладской и древнекритской культуры, развитость которой давно поражала исследователей. Эгейские культуры, связанные в то время с египетской, были одновременно и южным продолжением древнебалканских (в частности, в системах письма Крита можно видеть и продолжение символики древнебалканского письма), и восточной частью цепи древних культурных центров, тянувшихся по побережью Западной Европы от Оркнейских островов и Скандинавии на севере до Пиренейского полуострова и островов Средиземноморья. Эти культуры V—II тысячелетий до н. э. характеризуются прежде всего громадными каменными (мегалитическими) сооружениями, которые в последнее время интерпретируются как астрономические [55], что дает основание полагать, что мореходное население побережий Западной Европы и островов Средиземноморья выработало достаточно развитую технику астрономических наблюдений на основе навыков, сложившихся в предшествующие эпохи, о которых позволяют судить древнейшие символы ранних верхнепалеолитических и мезолитических культур Homo sapiens, толкуемые как астрономические [56]. Если пытаться наметить промежуточные звенья, по которым накопленные этими ранними западноевропейскими культурами знания могли дойти до Месопотамии, то, наряду с путем через Балканы, о реальности которого говорят древнебалканские и эгейские центры, можно было бы думать и о мореходных связях через Средиземное море.

Древнемесопотамская культура уже в III тысячелетии до н. э. отличалась высоким уровнем алгебры, арифметики и астрономии, использовавшей достаточно развитой математический аппарат. Но науку, которая была в состоянии предсказывать положение небесных светил, в Вавилоне (где по социальным причинам, обсуждаемым в заключительной главе книги, будущее всегда внушало опасения) попытались использовать и для предугадывания надвигающихся земных событий. Как показал В. К. Шилейко, фразеология старовавилонских астрологических текстов связана с языком космогонических мифов вавилонской поэмы о сотворении мира «*Энума элиш*»: этим, в частности, объясняются равенство неба, сотворенного из богини Тиамат (см. главу 5 настоящей книги), и Венеры — звезды этой богини, описание того, как Месяц (аккад. *ilum* 'Бог', в астрологических текстах обозначение Луны и других светил [57]) шесть дней находится в тиаре, а к вечеру седьмого дня ее снимает [58]. Эти открытия шестидесятилетней давности, до сих пор еще не вошедшие в научный обиход, одновременно позволяют дешифровать то, что в современной науке о мифологии получило название «астрономического кода» мифов, и уяснить себе возможный конкретный астрономический

[55] *Хокинс Дж., Уайт Дж.* Разгадка тайны Стоунхенджа; пер. с англ. М., 1973; *Hoyle F.* From Stonehenge to Modern Cosmology. San Francisco, 1973; Astronomy of the Ancients. Cambridge (Mass.), 1980; *Hawkins G. S.* Astro-Archaeology. Cambridge (Mass.), 1966 (Smithsonian Institution Special Report, 226).

[56] *Гельб И. Е.* Опыт изучения письма. С. 324, 328.

[57] *Нейгебауэр О.* Точные науки в древности. С. 108.

[58] *Sileiko V.* Mondlaufprognosen aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie // Доклады АН СССР. 1927. Сер. В. № 6. С. 125—128; *Idem.* Fragment eines astrologischen Kommentars // Там же. № 9. С. 196—199.

смысл этих мифов. Фразеология древнейших предсказаний астрологических вместе с тем близка и к другим жанрам гаданий. Так, в гаданиях по печени правая вертикальная складка, для рассмотрения которой гадатель поворачивает к себе печень этой стороной, называемой «левой», именуется *mazāz īli* 'остановка (бога)'; в старовавилонских астрологических гаданиях *ma-za-az i-li-im* называется недельный путь Луны или планеты. Поэтому можно думать, что исходный месопотамский тип печени для гадания отражен в знаменитой этрусской бронзовой модели печени для гаданий из Пьяченцы, представляющей собой карту неба с нанесенными на него названиями божеств. В то же время старовавилонские печени для гаданий представляли собой и образ города, о чем свидетельствуют название отверстия пуповины *bāb ēkalli* 'дворцовые ворота' (в греческой традиции, например, в описании гадания по печени в «Электре» Еврипида *πύλαι* 'ворота', лат. *portae*) и такие тексты предсказаний, как 'если остановка отсутствует, на месте же ее просвечивает пузырь, то царский город будет взят'. Следовательно, то взаимное соответствие неба и земного города, о котором пишет Якобсен в настоящей книге, воплощалось в печени для гаданий, добавлявшей к этому ряду соответствий еще один символический: язык — анатомический.

То характерное для Месопотамии внимание к разного рода аномалиям в строении тела, которое Якобсен отмечает при разборе мифа об Энки и Нинмах, сказалось в особом жанре предсказаний по аномальным рождениям. Значительное число таких вавилонских текстов перевел В. К. Шилейко; приведем два из таких предсказаний в его переводе:

Если женщина
родит близнецов,
держащихся за руки, —
этой страной,
где правил один,
двое будут владеть.
Если женщина
родит близнецов
и правый будет
без правой руки, —
будут враги
убивать мечами,
страна оскудеет,
поражение войска[59].

Мы видели, что идея связи близнецов с двойным правлением, характерная для Африки, в Египте трансформировалась в представление о двойнике (*ко*) как мертвом близнеце — плаценте фараона, носившего дваждывладыческий титул; иначе говоря, идея выражается в египетских словесных формулах, не соотносящихся прямо с социальной реальностью. В первом из приведенных вавилонских

[59] *Sileiko V.* Ein Omentext Sargons von Akkad und sein Anklang bei Romischen Dichtern // Archiv für Orientforschung. 1929. Bd. 5. H. 5—6. S. 214, примеч. 4, s. 215, рис.; *Jeyes U.* The Act of Extispicy in Ancient Mesopotamia: an outline // Assyriological Miscellanies. Vol. 1. Copenhague, 1980. P. 19, 27, 30.

предсказаний выражена та же идея, но в виде логического следствия из посылки. Во втором предсказании на ту же логическую схему накладывается признак правый — наличие этого признака у близнеца при отсутствии у него руки с этим признаком. Опять следует вывод из посылки. Большинство посылок заведомо ложно, поэтому с точки зрения современной логики сборник производит впечатление упражнений на (логически безупречную) возможность выведения чего угодно из ложных посылок[60].

При наличии во всех описанных вавилонских гаданиях разных жанров жесткой логической схемы они отличаются от столь же правильно построенных египетских текстов своей ориентированностью. Вавилонские тексты пытаются найти ответ на вопрос о том, что будет в жизни, египетские ориентированы в значительной мере на жизнь загробную и говорят о будущем здешнего существования преимущественно в перспективе его прекращения. Характерным примером могут быть египетские тексты, где говорится о том, что купленные для умершего статуэтки, сопровождающие его за гробом, являются его рабами[61], если угодно — египетскими «мертвыми душами» при душе одного мертвого. В «Книге мертвых» обнаруживается описание бюрократической процедуры на том свете, где правителя мертвых обслуживает «целое бюро», по словам египтолога Кеса[62]. Эта установка на посмертную жизнь настолько пронизывает всю египетскую литературу, начиная с текстов Пирамид, что приходится усомниться в правильности рассуждений Уилсона в настоящей книге (и лежащих в их основе высказываний в самой египетской литературе относительно более поздней поры) о постепенной смене жизнерадостной точки зрения Древнего царства более пессимистическим взглядом. Действительно, в текстах позднейших можно найти способы выражения, близкие к соответствующим местам в «Гильгамеше», когда описывается его безумие после кончины Энкиду. Но сама эта тема проходит в качестве основной через всю египетскую культуру. Отдельные разительные совпадения между древнемесопотамскими и египетскими представлениями о том свете (образы перевозчика на водах того света, запоры преисподней) могут объясняться взаимными влияниями, но удельный вес подобных образов в каждой из культур различен.

К числу наиболее существенных отличий шумерской (отчасти и последующей вавилонской) культуры от египетской принадлежит то, что в Месопотамии (но не в Египте) письменность, созданная вначале для целей учета, вскоре была применена для записи устной словесности, существовавшей независимо от письменности. В традиции египетской ничего подобного шумерскому (и северомесопотамскому хурритскому) эпосу мы не найдем. Те египетские тексты, которые начинают письменную традицию, за исключением некоторых обрядовых, уже являются литературными, а не фольклорными. Жанр сказки в Египте тоже, по сути, уже литературный, это то, что современные ученые называют «фантастиче-

---

[60] Ср. *Афанасьева В. К.* О своеобразии мышления гадательных вавилонских текстов (Омина по рождению) // Вопр. древневосточной культуры. Даугавпилс, 1982. С. 29, 30.

[61] *Берлев О. Д.* Общественные отношения в Египте эпохи Среднего Царства. Социальный строй «царских hmww». М., 1978. С. 33, 34.

[62] *Kees H.* Göttinger Totenbuchstudien // Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens. Bd. 17. Berlin, 1954. S. 23.

ской литературой». Когда в сказке «Царь Хеопс и волшебники» волшебник отказывается демонстрировать свое искусство на людях — «этом превосходном скоте» (*ʻw • t špś • t*)[63] и соглашается приставить отрубленную голову гусю, но не узнику, он обнаруживает психологию, свойственную скорее ученому, который экспериментирует на животных. Некоторые египетские произведения, описывавшиеся как сказочные, теперь могут расцениваться как относительно поздняя литературная переработка исторических событий. Так, известная надпись на плите в храме Хонсу Фиванского оказалась (как и предполагали давно египтологи) преображенным пересказом реально документированных происшествий — посылки египетских врачей ко двору хеттского царя, отраженной в переписке по этому поводу между Рамсесом II и Хаттусилисом III.

Наличие в месопотамских традициях — шумерской, вавилонской, хурритской — живой струи эпического творчества рапсодов, фиксированного в клинописи, делает неприложимой к этим традициям ту общую характеристику, которая была выше предложена для литературы египетской. Дело в том, что запоминание и складывание поэтических образных текстов, сопровождаемых музыкой, представляет характерную функцию правого, а не левого полушария. Для Месопотамии существенным было то, что система письма позднее была приспособлена для фиксации таких текстов (включая и музыку, для которой в клинописи было выработано древнейшее подобие нотных обозначений). Различие между Египтом и Месопотамией можно показать на примере универсальных фольклорных мотивов — таких, как мотив птицы (орла), переносящей героя, посетившего гнездо орла (миф известен народам обеих Америк и Евразии). В Месопотамии миф представлен в нескольких вариациях — от такой, где герой (Лугальбанда) вознагражден за заботу об орлятах, до противоположной, где герой (Гильгамеш) срубает дерево с гнездом орла или где изображена борьба орла и змея, чье гнездо разоряет орел. Это обычная ситуация дописьменных культур, в которых эпос или мифы состоят из комбинаций образов, перетекающих друг в друга и преобразующихся в текстах. В Египте мы нигде не видим сами первоначальные образы или фольклорные мотивы, а наблюдаем позднейшие их трансформации — вплоть до таких поздних жанров, как басня и карикатура, включающие образы животных.

Рассматривая различия между Египтом и Месопотамией, авторы настоящей книги справедливо обращают внимание на то, что частично эти различия определялись окружающей средой. К этому следует добавить, что, хотя хозяйство обеих областей в древности было основано на орошении, роль которого для социальной структуры Месопотамии рассмотрел в написанных им главах Якобсен, тип орошения был различен: самодовлеющая значимость Нила, сказавшаяся и в символике египетской мифологии, составляет особенность Египта.

Что же касается степени изолированности Египта от остального цивилизованного мира древности, она не была одинаковой в разные эпохи. Наименьшей она была во второй половине II тысячелетия до н. э. — в амарнский период. Самым неудачным местом во всей части книги, посвященной Египту, представляется то, где мимоходом упомянута реформа Эх-не-йота (Эхнатона). Движение от многобожества к солнцепоклонничеству сказалось и в фиванской религии предыдуще-

[63] Сказки и повести древнего Египта. С. 70, 229.

го времени[64] и может быть соотнесено с той идеей космического бога, которая начиная с «Мемфисского богословского трактата» была существенной для египетской мысли и коренилась в структуре египетской царской власти. Проблема воздействия других переднеазиатских религий при этом не снимается.

Древнееврейская религия в некоторых отношениях представляла полярную противоположность и египетской, и месопотамской. Множеству имен одного бога она противопоставляла одно имя или отсутствие называния этого имени. В заключительной главе Франкфортов верно отмечен гимн «Мудрости» как одно из мест Ветхого Завета, соотносящихся с более древней традицией. Изучение угаритских текстов позволяет подтвердить гипотезу Олбрайта[65] о связи Мудрости (*ḥokmoth*) с угарит. *ḥkmt* 'Мудрость (бога)', ср. *tḥkh • il • ḥkm • ḥkmt/'m 'l • ḥyt • ḥẓt/tḥmk*[66] 'Твое поведение, о Эль, мудро (Мудрость), мудро навечно! Твое поведение означает жизнь благоденствия'. Связь угарит. *ḥakamu* 'мудрый (об Эле — боге)' — *ḥakamt* 'Мудрость (Эля)' делает диахронически оправданной предложенную в новой литературе интерпретацию гимна из Proverbia, согласно которой «по отношению к Богу Премудрость представляет собой как бы воплощение Его воли»[67]. Эта традиция продолжается и в раннегностическом понимании Софии, выясненном благодаря открытиям новых гностических текстов.

В целой серии работ И. Г. Франк-Каменецкого было показано, что такие мифологические образы, как Мудрость, переосмысляются, включаясь в новый религиозно-философский контекст[68]. С близкой точки зрения О. М. Фрейденберг разбирала исходное значение въезда в город на осле[69]; правильность предложенной ею интерпретации подтверждена недавно открытыми древневосточными текстами, содержащими этот образ в том именно смысле, который она реконструировала (древнехеттская повесть о Цальпе). В своих исследованиях, посвященных античной культуре, Фрейденберг показала движение от мифологических образов к отражению этики греческого полиса: «за каждой трагедией лежит "великий агон распри" двух полярных начал, сперва физических, затем этических. До Дики и Гибрис мир знал двух Дик, две Правды, две Доли, двух Эросов, две Эриды: одно существо хорошее, другое — дурное. Этика не могла допустить од-

---

[64] *Франк-Каменецкий И. Г.* Памятники египетской религии в фиванский период. II // Культурно-исторические памятники Древнего Востока. Вып. 6. М., 1918. Для понимания смысла переворота важен последний раздел книги; *Перепелкин Ю. Я.* Кэйе и Семнех-кер:. К исходу солнцепоклоннического переворота в Египте. М., 1979. С. 258 и сл.

[65] *Albright W. F.* From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical process. Baltimore, 1940. P. 282—284.

[66] *Herdner A.* Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques. Paris, 1965. 4.4.41; 3.5.28; 3.5.10.

[67] *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 153.

[68] *Франк-Каменецкий И. Г.* Вода и огонь в библейской поэзии // Яфетический сборник. 1924. М.; Л., 1925. С. 126—164 (о Мудрости см. с. 154, 155); *Он же.* Растительность и земледелие в поэтических образах Библии и в гомеровских сравнениях // Язык и литература. Т. IV. Л., 1929. С. 123—170; *Он же.* Иштарь-Исольда в библейской поэзии — Тристан и Исольда // Труды Института языка и мышления. 2. Л., 1932. С. 71—89.

[69] *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности // Исследования по фольклору и мифологии Востока. М., 1978. С. 491—531.

ноименности зла и добра. Она их разделила и противопоставила»[70]. Движению от двоичных мифологических противопоставлений к этике и трагедии отвечает в то же время возникновение лирических понятий в поэзии и становление философии, отделяющейся от предфилософских мифологических образов, общих у ранней Греции с Древним Востоком.

Современные исследования по истории научной мысли подтверждают правильность общей схемы ее развития, намеченной полвека назад акад. В. И. Вернадским: «начинает выясняться существование единого центра ее зарождения где-то в пределах будущей средиземноморской культуры, восемь — десять тысяч лет назад»[71]; греческая наука, усвоив достижения египетской (к тому времени уже нетворческой) и вавилонской (еще сохранявшейся) традиции, совершила переворот, к которому восходит и современная научная мысль.

Несомненно, что представления о «донаучном» и «дофилософском» всегда условны: уже овладение огнем, осуществленное до Homo sapiens, предполагало от того прообраза Прометея, которому можно его приписать, великий научный подвиг и смелость научной мысли. В этом смысле все, о чем говорится в этой книге, было уже «после» первоначальной философии. Как видно из сказанного выше, границы достижений человеческого сознания все время отодвигаются назад. Но период, в этой книге освещаемый, едва ли не одна из самых волнующих глав в предыстории того движения, без которого была бы невозможна современная наука и ее приложения *.

---

[70] Там же. С. 322; ср. о том же: *Vernant J.-P., Vidal-Naquet P.* Mythe et tragédie en Grèce ancienne. Paris, 1972.

[71] *Вернадский В. И.* Размышления натуралиста. Кн. 2. Научная мысль как планетное явление. М., 1977. С. 23. Ср.: *Иванов Вяч. Вс.* В. И. Вернадский и история древности // Вестник древней истории. 1984. № 3.

* Впервые статья напечатана с подзаголовком «(Вместо предисловия)» в качестве введения к книге *Г. Франкфорт, Г. А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 3—21. В тексте статьи неоднократно говорится об этой книге, разбору которой статья частично была посвящена.

ЧАТАЛ-ГЮЮК И БАЛКАНЫ. ПРОБЛЕМЫ ЭТНИЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ И КУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТОВ

Ранняя культурная история Балкан в конце неолита и начале медного века предстает по-новому в свете открытий последних десятилетий, позволивших выявить древнейший тип очень продвинутой цивилизации, характеризовавшейся наличием земледельческих поселений, керамического и металлургического производства, сложной системой ритуалов и мифов, отразившихся в символических изображениях и (пред)письменности. Основные черты этой культуры древних Балкан совпадают с характеристиками более ранних центров цивилизации Малой Азии. Исследование взаимосвязей этих двух ареалов оказывается ключевой проблемой раннебалканской культурной истории. Вероятное отражение той же традиции в тех районах Малой Азии, где, как в области с населением хатти, известны древние письменные тексты, фиксирующие язык рубежа III и II тыс. до н. э., позволяет в некоторых случаях (как при исследовании культа леопарда и его ареальных связей) опираться и на языковые сопоставления. Но еще более значимы описываемые сопоставления культур для прояснения возможных этнических субстратов тех языковых процессов, которые реконструируются в этих ареалах по данным сравнительно-исторического языкознания, в частности, индоевропейского. Можно утверждать, что проблема этнического определения жителей Чатал-Гююка (и других раннеанатолийских центров) и обитателей древнебалканских поселений становится главной для реконструкции взаимодействий и миграций древних народов Юго-Восточной Европы и Западной Азии.

Вместе с тем, исследуя ранние культуры этих областей, удается наметить и гипотетическую преемственность верхнепалеолитических традиций Европы и последующих их преломлений на западной границе Азии. Поэтому рассматриваемая тема очень важна и для установления еще более широкой перспективы исходного единства ранних очагов культуры.

1. Верхнепалеолитическое культурное наследие в Чатал-Гююке

Около 10000—9000 лет до н. э. в Европе происходили существенные изменения климата. Кончался последний ледниковый период, с ледниками вместе на север вскоре отступили и те животные, охотой на которых тысячелетиями жили

люди верхнего палеолита. Необходимость приспособления к новым условиям среды была едва ли не главной причиной перехода от верхнего палеолита («древнего каменного века»), длившегося более 25000 лет, к мезолиту («среднему каменному веку»). Мезолит характеризовался, в частности, появлением новых значительно более усовершенствованных и сложных орудий и оружия из камня, где тонкие каменные пластинки (микролиты), имевшие нередко отчетливую геометрическую структуру, использовались вместе с ручками из кости или дерева. В охоте начинали применять лук и стрелы, стали уже использовать одомашненную собаку. Основой хозяйства оставалась еще, как и в верхнем палеолите, охота и собирательство предметов питания, но эти древние формы добычи средств к существованию были уже значительно преобразованы. Это подготовило переход к производству и хранению пищи с помощью скотоводства и земледелия, что и определило основные черты того периода, который великий английский археолог Г. Чайлд назвал «неолитической революцией». Она началась с протонеолита («раннего нового каменного века»), наиболее древний очаг появления которого можно приурочить к Древнему Ближнему Востоку, в частности, и к Древней Малой Азии [1].

В Малой Азии, как и в других областях Ближнего Востока, климатические изменения, хотя они в основном шли в том же направлении, что и европейские, были менее резко выражены, чем в Европе (но есть основания полагать, что и в Анатолии около 10000 лет до н. э. имело место последнее частичное оледенение). В области возле Антальи у юго-западного побережья Малой Азии удается, по-видимому, увидеть преемственность этапов перехода от верхнепалеолитической культуры, очень близкой к знаменитым западно-европейским образцам пещерного искусства, к культуре мезолита, а затем и протонеолита. Исследуя область близ Антальи, турецкие археологи К. Кектен и Э. Бостанджи нашли в Бельдиби наскальные изображения животных, явно продолжающие ту традицию, которая хорошо известна по более ранним памятникам верхнего палеолита Франции и Испании (распространение искусства этого же типа далеко на восток Евразии вплоть до Урала, Сибири и Центральной Азии доказано относительно недавними открытиями наших археологов). В пещерах Екюлю-Ин и Кара-Ин возле Бельдиби были найдены и характерные для верхнего палеолита образцы символических рисунков на мелких камнях. Едва ли не самое любопытное в этих рисунках состоит в том, что они одновременно сходны и с символами искусства и религии начала верхнего палеолита, и с самыми ранними образцами подобных рисунков (чаще всего геометрических, как крест) или, возможно, уже рисуночного письма неолита и даже медного века Ближнего Востока и сопредельных областей, прежде всего Балкан.

Представления об истории письма претерпели значительные изменения благодаря открытиям на Балканах, где в культуре Винча найдено значительное число сосудов и других керамических изделий с письменными знаками преимущественно геометрического — «линеарного» типа, датирующихся 5300—5200 гг.

---

[1] См. о самых ранних свидетельствах, позволяющих проследить в этом ареале развитие от палеолита к мезолиту и еще более продвинутым типам культуры: E. V. Bostanci. Researches on the Mideterranean Coast of Anatolia. A new paleolitic site at Beldibi near Antalya // Anatolia. 1959. IV. P. 131—157.

до н. э.[2]. Указанные рядом ученых совпадения части знаков с протошумерскими (Урук IVa, IIIb. и т. п.)[3] нельзя считать полностью исключенными по хронологическим причинам, так как для знаков шумерского письма в последнее время предположены значительно более ранние месопотамские прототипы. Но по географическим причинам более естественными кажутся сближения с архаичной символикой западной Малой Азии.

Преемственность, позволяющая на материале, в этом смысле уникальном, проследить развитие от типичной верхнепалеолитической культуры к мезолиту и позднее к протонеолиту, предполагается для области Антальи и по другим данным. За верхнепалеолитической культурой Бельдиби следует как ее продолжение географически очень к ней близкая культура Бельбаши, тонкие микролиты которой явственно говорят уже о переходе к мезолиту (подобному мезолиту Сирии, Ливана и Палестины). В поздней культуре Бельдиби (длившейся вплоть до 7 тысячелетия до н. э.) наряду с микролитами встречаются каменные серпы, говорящие о начале земледелия, т. е. о протонеолите, хотя, по-видимому, основным источником средств существования все еще была охота. Любопытно, что в культуре области Антальи отсутствовали изделия из обсидиана, который из Малой Азии в начале мезолита и протонеолита широко вывозили в другие центры Ближнего Востока.

Это позволяет думать, что область Анталья не была в то время тесно связана с лежащим к востоку от нее анатолийским плоскогорьем, где добывали обсидиан.

Ввезенный из Анатолии обсидиан характерен для многих ранних культур Ближнего Востока — таких, как Джармо и натуфийская прото-неолитическая культура. По этому признаку противопоставляется крайне западная часть Анатолии, не знавшая обсидиана, и центральная Анатолия (равнина Конья) и ее восточная часть, которую именно торговля обсидианом связывала с другими областями Передней Азии.

Для более раннего периода кажутся возможными западные связи культуры Бельдиби и Бельбаши.

Явная близость истоков культуры области Антальи к западноевропейскому верхнему палеолиту вызвала гипотезу, согласно которой создатели неолитической революции на Ближнем Востоке (или хотя бы часть их) могли быть по происхождению связаны с носителями верхнепалеолитической культуры Европы. В пользу этой гипотезы приводят и антропологические доводы, говорящие о близости того типа Homo sapiens, который известен в верхнем палеолите Западной Европы, к так называемой еврафриканской расе, знакомой по захоронениям ближневосточного протонеолита[4].

---

[2] См. о хронологии: N. Vlassa. Chronology of the Neolitic in Transylvania, in the light of the Tartaria settlment stratigraphy // Dacia, n.s. 1963. 7. P. 485—494; M. Gimbutas. Old Europe c. 7000—3500 B. C.: the earliest European civilization before the infiltrattion of the Indo-European peoples // The Journal of Indo-European studies. 1973. Vol. 1. № 1. P. 12 (и рис. 2); Idem. Cult, myth, and images of Old Europe, 7000—9000 B. C. London, 1975; Idem. The neolithic cultures of the Balkan peninsula // Aspects of the Balkans. 1972.

[3] A. Falkenstein. Zu den Tontafeln aus Tartaria // Germania. 1965. 43. Halbbd. 2. S. 269—273; B. Rosenkranz. Nichtalphabetische Schriften der antiken Welt. Köln, 1975. S. 10—12.

[4] См. о значимости Малой Азии для формирования балкано-кавказской расы: В. П. Алексеев. География человеческих рас. М., 1974. С. 224, 225, 237 (рис. 49—126).

Явную связь с культурной традицией верхнего палеолита можно обнаружить и в одном из наиболее замечательных памятников неолита Ближнего Востока — Чатал-Гююке. Чатал-гююк на юге Анатолии (существенно восточнее Антальи) был открыт английским археологом Дж. Меллаартом в 1958 г. На протяжении 60-х годов Меллаарт продолжал раскопки древнейшего (восточного) холма Чатал-Гююка, дал детальное описание[5] и очень интересные реконструкции раскопанных им святилищ и домов, перевернувшие многие представления о ранней истории Ближнего Востока. К сожалению, Меллаартом была раскопана лишь часть селения, как он сам полагает, связанная с храмами и жрецами, чем можно объяснить исключительную частоту храмов и алтарей — всего им раскопано более 40 святилищ. Но именно благодаря этому мы располагаем обширным материалом, позволяющим судить о характере религии и искусства (в ту пору едва ли отделявшегося от религии и составлявшего с ним единое синкретическое целое) Чатал-Гююка. В этой культуре VII—VI тыс. до н. э. поражает одновременно и обилие явных следов связей с верхне-палеолитическим искусством, и глубина перемен, связанных с перестройкой всей хозяйственной и общественной жизни.

К числу черт, объединяющих религию и искусство Чатал-Гююка с традицией верхнего палеолита, можно отнести следующие. Некоторые из типичных для Чатал-Гююка культовых изображений, наносившихся краской на стены храмов, явственно продолжают символику верхнепалеолитических пещер. На одной из стен святилища в слое VI нижняя часть культовой композиции состоит из трех рядов изображений рук. Любопытно не только использование символа руки, чрезвычайно характерного для искусства и религии верхнего палеолита, но и показательное соотношение левых и правых отпечатков рук. Согласно публикации Меллаарта, в нижнем ряду шесть изображений левых рук, одно — правой (второе слева), одно (если оно не повреждено) — изображение четырехпалой руки (рядом с правой), в среднем ряду — пять (или шесть — изображение полуразрушено) изображений левых рук, два — правых (третья слева и третья или четвертая справа — близко к центру), в верхнем ряду — семь (или восемь) левых, одно — правой (по-видимому, в центре, т. е. композиция симметрична: от правой руки справа и слева расположено по четыре символа левых рук). Общее соотношение правых и левых рук (примерно один к пяти) точно такое же, как в пещерах верхнего палеолита Европы и в типологически с ними сходных пещерных изображениях Австралии и Северной Америки. Исследования последних лет установили, что такая распространенность изображения именно левой руки в верхне-

[5] Дальнейшее изложение основано на следующих его работах: J. Mellaart. The bigining of mural painting // Archaelogy. 1962. Vol. 15. № 1. P. 2—12; Idem. Excavations at Çatal Hüyük. First preliminary report. 1961 // Anatolian studies (далее ASt). 1962. Vol. XII. P. 43—105, tabl. III—XV; Idem. Excavations at Çatal Hüyük. Second preliminary report. 1962 // ASt. 1963. Vol. XIII. P. 43—103, tabl. III—XXIX; Idem. Excavations at Çatal Hüyük. Third preliminary report. 1963 // ASt. 1964. Vol. XIV. P. 39—119, tabl. I—XXVI; Idem. Excavations at Çatal Hüyük. Fourth preliminary report. 1965 // ASt. 1965. Vol. XVI. P. 165—191, tabl. XXIX—LXIII; Idem. Earliest civilizations of the Near East. London, 1965; Idem. Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit // Neuer Entdeckungen der Archäologie. Bergisch-Gladbach, 1967; Idem. Çatal Hüyük. A neolithic town in Anatolia. London, 1967; Idem. The Neolithic of the Near East. Thames and Hudson. London, 1975. P. 91—134, 244—262, 282.

палеолитическом (и вообще «первобытном») искусстве связана с ее символической значимостью. Левая рука — это обычно рука мифологического («волшебного») существа (что отчетливо известно, например, из мифологии туземцев Австралии [6]) или жреца-шамана (мугве у меру в Африке [7]), а также символ женщины (или женского начала, противостоящего мужскому в ряду символических двоичных противопоставлений) [8].

По причинам, о которых будет сказано ниже, для Чатал-Гююка кажется возможным предположить именно это последнее символическое значение знака левой руки, установленное по отношению к верхнему палеолиту Европы выдающимся французским археологом и историком культуры А. Леруа-Гураном [9]. Согласно Леруа-Гурану, чьи гипотезы получили широкое признание, в верхнепалеолитическом искусстве основные для системы символов того времени противоположения мужского и женского начала выражались различными способами. Кроме изображений правой и левой руки, это же различие значений передавалось различиями цветов (что тоже находит соответствие в Чатал-Гююке, где мужские фигуры на фресках окрашены одним цветом, часто красным, женские — другим, часто белым [10]) и изображениями животных, в частности, бизона, лошади (а также и некоторых других животных). Изображения животных как символов определенных религиозных понятий, в частности, воплощений мужского и женского

---

[6] В. Р. Кабо. Происхождение и ранняя культура аборигенов Австралии. М., 1969. С. 118.

[7] R. Needham. The left hand of the Mugwe: an analytical note on the structure of Meru symbolism // Africa. Vol. 30. 1960. № 1; Right and Left. Essays on dual symbolic classification / Ed. by R. Needham. Chicago, 1973; В. В. Иванов. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 118 (см. в этой же статье данные о статистике отпечатков левых и правых рук в верхнепалеолитическом и первобытном искусстве). Ср.: F. Zimmermann. Géométrie sociale traditionnelle // Annales, Économies, Sociétés. Civilisations. 29 année, 1974. № 6. P. 1381—1401.

[8] В. В. Иванов. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки. 1969. № 5; Он же. К лингвистическому и культурно-антропологическому аспектам проблем антропогенеза // Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977. С. 37—40 (там же дальнейшая литература); В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. — Популярное изложение указанных работ в связи с проблематикой первобытного искусства см.: В. П. Алексеев. К происхождению бинарных оппозиций в связи с возникновением отдельных мотивов первобытного искусства // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.

[9] A. Leroi-Gouvhan. Le symbolisme des grandes signes dans l'art pariétal paléolitique // Bulletin de la Société Préhistorique Francaise. 1958. T. LV. № 7—8; Idem. Les religions de la prehistoire (Paléolitique). Paris, 1964. Ср.: В. В. Иванов. Найдавшiшнi форми людськоi культури та ix вiдображення у первiсному мистецтвi // Всесвiт. 1976. № 6; Он же. Чет и нечет. М., 1978. Ср. к нехватке пальца в четырехпалых изображениях альтернативную теорию: А. Д. Столяр. О «гипотезе руки» как традиционном объяснении происхождения первобытного искусства // Первобытное искусство.

[10] «Lo stesso colore delle figure acefale può avere un significato simbolico, in quanto il rosso caratterizza negli affreschi figure maschili ed il bianco figure femminili, dunque i bicolori acefali rappresenterebbero esseri ibridi o assessuati» (F. Ippolitoni Strika. Miti e riti a Çatal Hüyük. L'elemento femminile e l'elemento maschile // Ahnali della Facoltà di lingue e letterature straniere di Ca'Foscari. 1975. XIV. 3 serie Orientale. 6). P. 175 (n. 15).

начала, в высшей степени характерны и для Чатал-Гююка, где бык (часто голова быка или его рога по характерному для первобытного мышления принципу pars pro toto «часть вместо целого») был чаще всего знаком мужского начала, а леопард (во всяком случае в более поздних слоях типичного неолита) связывался с женским божеством. Сходство с верхнепалеолитической (и даже еще более ранней мустьерской) традицией и в том, как в слоях IX—VI A Чатал-Гююка в скульптурах с помощью того, что теперь бы назвали «коллажем», изображалась голова быка или его рога. В скульптуру вставлялись настоящие рога и части черепа быка, что напоминает о «натуральном макете» животного в раннем пещерном искусстве [11].

Но этот древний способ символического представления быков получил дальнейшее развитие в Чатал-Гююке, культура которого и в этом не просто продолжает верхнепалеолитическую, а представляет собой ее трансформацию. Почти в каждом из храмов в слоях VII—II найдены столбы, на которых помещены рога быков; такие столбы (позднее осмыслявшиеся как способ отпугивать зло или быть знаком зла в доме, как бычьи черепа в Сванетии на Кавказе) известны и много позднее как в Малой Азии, так и на Древнем Крите, где культ быка (возможно отраженный и в известном описании Атлантиды у Платона) во многих деталях совпадает с религией Чатал-Гююка. В таких географически и хронологически удаленных комплексах, как могильник Синташта (Южное Зауралье около середины II тыс. до н. э.), найдены ритуальные композиции из нескольких бычьих черепов [12], в принципе сходные с символикой Чатал-Гююка (на это следует обратить внимание также и ввиду наличия явных следов микенского влияния в могильнике Синташта); сходные факты известны и на древних Балканах.

В слое VI Чатал-Гююка вместе со столбами с рогами быков встретились и целые скамьи, украшенные рядом рогов семи диких быков, что, по-видимому, говорит и о священной значимости числа семь, столь характерной для верхнего палеолита [13]. По отношению к Чатал-Гююку священная значимость этого числа подтверждается захоронением мужчины, которому как погребальный дар дано семь наконечников стрел из обсидиана.

Археологи отмечают и несомненное сходство с верхнепалеолитическими динамических изображений животных (например, бегущих оленей) на фресках (возможно, ритуальных), воспроизводящих в Чатал-Гююке сцены охоты.

---

[11] А. Д. Столяр. О роли «натурального макета» как исходной формы изобразительного творчества // Археологический сборник Гос. Эрмитажа. Вып. 6. Л., 1964; Он же. О генезисе элементарных форм изображения зверя в палеолитическом творчестве Европы // Сообщения Гос. Эрмитажа. Вып. XXVI. Л., 1965; Он же. О первых этапах изобразительной деятельности в культуре европейского палеолита // Сообщения Гос. Эрмитажа. Вып. XXVII. Л., 1966; Он же. «Натуральное творчество» неандертальцев как основа генезиса искусства // Первобытное искусство; Он же. О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания // Ранние формы искусства. М., 1972. — В недавней оживленной дискуссии о концепции А. Д. Столяра на страницах «Советской этнографии», к сожалению, не были приняты во внимание параллели «натуральному макету» в таких (относительно) поздних традициях, как храмы Чатал-Гююка.

[12] В. Ф. Генинг. Могильник Синташта и проблема ранних индоиранских племен // Советская археология. 1976. № 2.

[13] Б. А. Фролов. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974.

Едва ли не всего отчетливее преемственность по отношению к культуре пещерного человека видна в Чатал-Гююке на примере культовой роли сталактитов, по-видимому, использовавшихся также и как символы женского божества.

К верхнему палеолиту можно возвести и традицию небольших скульптур из камня, которые на древнем Ближнем Востоке встречаются только в двух местах — в Чатал-Гююке (в слоях VII—VI)[14] и в примерно синхронной с его поздними слоями культуре Телль-Суан около Самары[15] (в Ираке), датируемой приблизительно серединой VI тысячелетия до н. э.

С верхнепалеолитической традицией можно сблизить также некоторые совершенно условные геометрические знаки (типа упомянутых в связи с культурой Бельдиби крестообразных) из Чатал-Гююка, напоминающие аналогичные знаки на камешках из пещер области Антальи. Но здесь следует подчеркнуть и большое различие. В Чатал-Гююке мы находим целые последовательности таких совершенно условных (и поэтому пока не поддающихся достоверному толкованию) знаков. Такие же последовательности знаков в более поздних культурах древнего Балканского полуострова (испытавших, по общему мнению, воздействие культуры Чатал-Гююка) в настоящее время большинством исследователей толкуются как древнейшие из известных нам надписей, написанных пока еще неразгаданной системой письма. По-видимому, это же толкование следует отнести и к еще более древним последовательностям условных символов, обнаруженным в Чатал-Гююке. Раннее искусство верхнего палеолита, согласно тому его толкованию, которое дано Леруа-Гураном и другими современными исследователями, оказывается гораздо более близким к символической письменности, чем это представлялось раньше. Но переход от такого «полуписьма» к письму осуществлялся лишь в неолите, в частности, в Малой Азии.

Еще более глубокое преобразование отчасти унаследованной от палеолитического искусства и религии символики следует предположить по отношению к антропоморфным культовым символам женщины. Некоторые скульптурные изображения этого типа из Чатал-Гююка, казалось бы, напоминают знаменитые палеолитические «Венеры» — женские символы плодородия, тщательно изученные по многочисленным находкам (в том числе и на территории нашей страны). Но функции этого обожествляемого женского начала (которое могло изображаться разными знаками и символами, в том числе и уже упоминавшимися выше — знаками левой руки или леопарда) в Чатал-Гююке существенно изменились.

2. Специфические черты символики ритуалов и искусства Чатал-Гююка

Как сам Меллаарт, так и другие исследователи, позднее обращавшиеся к истолкованию открытых им материалов, обращают внимание на исключительное, все увеличивающееся значение женского божества плодородия (особенно в отно-

---

[14] J. Mellaart. Çatal Hüyük. A neolithic town in Anatolia. P. 63, 130, 179; F. Ippolitoni Strika. Op. cit. P. 171, 176 (n. 30).

[15] F. el-. Wailly, B. Abu-eb-Soof. Excavations at Tell es-Sawwan // Sumer. 1965. XXI. P. 19; F. Ippolitoni Strika. Le Statuette in alabastro di Tell Es-Sawwan (metà del VI millennio a. C) // Annali di Napoli. 1976. 36. P. 1—29.

сительно более поздних слоях Чатал-Гююка). Эта богиня изображается в нескольких своих возрастных воплощениях, начиная с ее изображения в виде молодой девушки. Основное из этих воплощений — рожающая женщина. Особенно интересна скульптурная композиция позднего слоя II, где богиня-роженица сидит на троне, украшенном по бокам двумя леопардами (здесь явно предстающими как символы женского начала), а ногами упирается в черепа (ср. типологические аналогии в символике доколумбовской Мексики). Соединение в культе богини плодородия как бы противоположных (или лучше сказать дополняющих друг друга) представлений о рождении и смерти видно и из многих других культовых изображений. Эта же связь, казалось бы, противоположных представлений видна из структуры храмов, где на одной стене изображаются сцены рождения (иногда рождения богиней головы или нескольких голов священного животного — быка или барана), на другой — сцены смерти. Женские груди (представляющие женщину по принципу «часть вместо целого») нередко изображаются вместе с символами хищных или диких животных. Изображение богини в образе старухи сопровождается символом хищной птицы. На весьма впечатляющих и хорошо сохранившихся фресках слоя VII Чатал-Гююка изображены стервятники с огромными крыльями и человеческими ногами, терзающими безглавого человека.

То, что человек (по форме напоминающий позднейший символ мирового дерева или человека на мировом дереве в искусстве последующих тысячелетий) изображен безглавым, очевидно, связано с одним из вариантов похоронного (или жертвенного) обряда Чатал-Гююка, при котором черепа отделялись от трупов и хранились отдельно — в храмах на особых скамьях или в специальных помещениях (следует заметить, что и во многих значительно более поздних культурных традициях Малой Азии и вообще Средиземноморья — вплоть до римской — голове жертвенного или священного животного или человека, придавалось особое культовое значение). На одной из фресок слоя IV Чатал-Гююка изображен человек, несущий две человеческие головы. Иногда череп хоронили в мешках или корзинах вместе с основными костями (что уже напоминает отчасти «дома костей» — хет. *É ḫešta* в Малой Азии II тыс. до н. э.); костяк человека чаще всего лежал под глиняной скамьей в доме, где производилось захоронение (связанное, очевидно, с «семейным» культом предков). При захоронении в корзинах в слое VI наблюдается изгибание костяка. Целая группа костяков, относящихся к тому же слою, обнаруживает изогнутое положение, напоминающее сходный погребальный обряд Европы значительно более позднего времени.

Отделение головы от черепа и погребение обезглавленных скрюченных трупов (хронологически следующие за более ранними скрюченными, но не обезглавленными, захоронениями) известно в культуре Бейда в докерамическом Иерихоне. Поскольку, начиная с классических работ по индоевропейским древностям конца XIX в. — начала XX в., похоронному обряду справедливо придавалось большое значение при соотнесении конкретных культур с языковыми сообществами, исключительно важным представляется наличие указанных ранних переднеазиатских параллелей тому способу захоронений (скрюченных костяков), которые в доисторической Европе обычно соотносят с индоевропейцами. Кажется вероятным предположение, что этот способ захоронения должен был быть вынесен из

первоначального ареала обитания индоевропейцев, который по целому комплексу признаков локализуется в Передней Азии [16].

Сопоставление символов стервятников на фресках со свидетельствами похоронного обряда, при котором костяки трупов сперва отделяли от плоти, а потом уже хоронили, дало основание Меллаарту предположить, что часть ритуала погребения совершали женщины, переодетые хищными птицами. Другие ученые склонялись к тому, что за этими образами должны стоять соответствующие мифологические представления. Но кажется возможным, что два эти толкования не противоречат друг другу. В ранней древнегреческой культуре, испытавшей (может быть отчасти и через посредство Крита) несомненное сильное воздействие религии одной из тех малоазиатских традиций, которые так или иначе связаны с Чатал-Гююком, сохранились следы мифологического образа страшной женщины Горгоны с птичьим лицом. Горгона представляла собой первоначально, видимо, тотемический символ. Это видно и по древнему изображению хищной птицы (видимо, Горгоны) на щите VIII в. до н. э. [17], и по гомеровскому описанию щита Агамемнона с изображением на нем коршуновзорой Горгоны: *τῇ δ' ἐπι μὲν Γοργὼ βλοσυρῶπις ἐστεφάνωτο δεινὸν δερκομένη, περὶ δὲ Δεῖμός τε Φόβος τε* (Λ 36—37) 'Сверху тот щит был увенчан свирепоглядящей Горгоной, Страшной для взора, а Трепет и Страх находилися с краю' (перевод Минского).

Сочетание *Γοργὼ βλοσυρῶπις* первоначально означало 'коршуновзорая' (где *βλοσυρός* < $*g^{w}$*ḷturos*, ср. лат. *uul-turus* 'коршун' [18]), подобно *γλαυκῶπις* 'Αθηνή 'светлоокая Афина' (*α* 44, A 206), *βοῶπις* (*πότνια*) Ἥρη 'волоокая (владычица) Гера' [19] (A5 51). Функции щита с изображением на нем Горгоны, приносящей смерть, по-видимому, аналогичны искаженным боевым гримасам, деформирующим лицо и, в частности, глаза у североамериканских индейцев и кельтов [20]. Горгону можно сравнить с образом яги — хозяйки мира мертвых, являющейся в зооморфном облике в виде птицы, так же как птицами были одеты жрицы, совершавшие погребальный обряд в Чатал-Гююке.

Предлагаемая древнемалоазиатская параллель к гомеровскому описанию щита Агамемнона, как представляется, могла бы помочь объяснить и происхождение образов Трепета и Страха (*Δεῖμός τε Φόβος τε*), упоминающихся в цитированном описании щита (и в других местах «Илиады» выступающих как слуги и возницы Ареса, Δ 440, O 119) .

---

[16] Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1—2. Тбилиси, 1984.

[17] T. B. L. Webster. From Mycenae to Homer. London, 1958. P. 213, tabi. 37.

[18] M. Leumann. Homerische Wörter // Schweiz. Beiträge z. Altertumswissenschaft. Heft 3. Zürich, 1950. S. 141; Idem. Kleine Schriften. Zürich—Stuttgart, 1959. S. 189.

[19] В связи с другими приводимыми гомеровско-малоазийскими параллелями стоит заметить, что миф о любви Зевса к Гере Аргосской находит параллель в хеттско-хурритском мифе о Боге Солнца и корове: Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. М., 1977. С. 164, 291.

[20] В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 57—65; В. В. Иванов. Категория «видимого» и «невидимого» в тексте: еще раз о восточнославянских фольклорных параллелях к гоголевскому «Вию» // Structure of texte and semiotics of culture. The Hague—Paris, 1973. P. 164.

В традиции хатти, в некоторых отношениях продолжающей еще более ранние малоазиатские культурные традиции, Страх и Ужас выступают в мифе о луне, упавшей с неба: хатти *ud-u-ua_a tauua_a tup/ui_i ta-(še)-h-kuua-t*, хеттский перевод *epta-an naḫšaraz epta-an ueritemaš* 'Охватил его (в варианте: ее) Страх, охватил его (ее) Ужас'[21] (KUB XXVII 3, 4 + VBoT 73 Vs. § 1). Заклятие Страха и Ужаса (хатти *tauua*, *tup/ui_i*, хет. *naḫšaratt-*, *ueritema-*) составляет главную задачу богини хатти *Kattaḫ-zip/uuri* (Царицы Цифури, хет. *Kamrušepa-*) в этом мифе и в ритуале, совершавшемся, когда раздавались удары грома. Хеттские эквиваленты хатти *tauua*, *tup/ui_i* — персонифицированные *Naḫša-ratt-* 'Страх' *Ueritema-* 'Ужас' выступают в среднехеттском гимне Солнцу: ^dUTU-*i šar-ku* LUGAL-*u-e 4-an ḫal-ḫal-du-u-ma-ri uk-tu-ri iš-tar-na ar-ḫa u-ia-at-ta-ri* ZAG-*az-te-it na-aḫ-ša-ra-at-te-eš ḫu-i-ia-an-te-eš* GUB-*la-az-ma-at-ta u-e-* ⟨*ri-*⟩*te-ma-aš ḫu-i-ia-an-te-eš* 'О Бог Солнца, возвышенный царь! Вечно ты объезжаешь четыре страны света! Справа от тебя бегут (буквально: бегущие) Страхи, слева же от тебя бегут Ужасы' (KUB XXXI 127 /58—61/).

Разительную аналогию этому гимну, где Солнце представлено как выезжающее на колеснице, запряженной лошадьми, можно найти в тексте «Илиады», где Страх и Трепет запрягают колесницу бога (Ареса):

῝Ως φάτο, καί ϱίππους κέλετο Δεῖμόν τε Φόβον τε ζευγνύμεν (O 119—120) 'Так произнесши, он Страху и Трепету дал приказание Впрячь лошадей' (перевод Минского).

В новохеттский период Страхи и Ужасы упоминаются также и в обряде KUB XXVIII 5 + III 10—11, где они входят в ритуал Бога Грозы:' [EGIR-*ŠU-ma n*]*a-aḫ-ša-ra-ad-du-uš* [*ue-ri-te-mu-*]*uš ŠA* ^DU 9-*ŠU e-ku-zi* 'и он пьет (дает пить) девять раз Страхам и Ужасам Бога Грозы', что А. Камменхубер обоснованно сравнивает с цитированной хаттско-хеттской билингвой о луне, упавшей с неба[22], где Страх и Ужас охватывают именно Бога Грозы.

Поэтому представляется возможным и в цитированном среднехеттском гимне Солнцу Страхи и Ужасы соотнести с той же традицией. Это согласовалось бы и с тем, что в том же гимне удается обнаружить другие древнехеттские формулы, переводившие соответствующие хаттские («протохеттские»). Формула *zi-ik-pát* ^DUTU-*uš la-lu-ki-ma-aš* 'Лучезарно, Солнце, только ты' (KUB XXXI 127 I 15) в том же среднехеттском гимне представляет собой повторение архаической древнехеттской формулы обращения к Богу Солнца, являвшейся переводом с хатти, что видно из билингвы, относящейся к числу характерных для хаттской (и переведенной с хаттского древнехеттской поэзии) обращений на «языке богов и языке людей»[23]. Хаттскому обращению *ut-ḫu-ru-u le-e-*^DUTU *ḫa-ui_i-uu_u-na-a-a-an le-e-*^DUTU *ḫa-ua_a-aš-ḫa-ui_i ka-aš-ba-ru-u-ia-aḫ* 'Будь милостиво, Солнце! Среди людей ты — богиня «Солнца, среди богов ты — сияющий лучезарный (небесный)

[21] A. Kammenhuber. Das Hattische // Handbuch der Orientalistik. 1 Avtka. Bd. II. 1—2 Absch. Lief. 2. 1969. S. 519; J. Friedrich. «Angst» und «Schrecken» als niedrige Gottheiten bei Griechen und Hethitern // Archiv für Orientsforschuna. 1941/1944. Bd. 14.

[22] A. Kammenhuber. Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern. Heidelberg, 1976, S. 48, 49.

[23] См. об этом тине текстов: E. Laroche. Hattic deities and their epiphets // Journal of Cuneiform Studies (сокращенно JCS). 1947. Vol. I. P. 187—216; J. Friedrich. Göttersprache und Menschensprache in hethitische Schrifttum // Sprachgeschichte und Wortbedeuting. A. Festschrift. Debrunner. Bern, 1954. S. 135—139.

свет'[24] (KUB XXVIII 75 II 20—23) соответствует древнехеттское *tu-u̯a-at-tu* ^{D}UTU-*i* [*da-an-du-ki-eš-ni*] ^{d}UTU-*uš zi-i-ik* DINGIR^{MEŠ}-*na-ša iš-tar-na la-lu-u* [*k-ki-ma-aš zi-ik*], 205/S + Vs. II 11—12 (текст, написанный древним дуктусом и относящийся, следовательно, к эпохе Древнего царства). В приведенной хаттско-древнехеттской формуле др.-хет. *lalukkimaš* 'лучезарность, светоносность', представляющее собой исключительно архаическое образование индоевропейской древности[25], выступает в качестве переводного эквивалента хатти *kašburuiaḫ*. Из анализа приведенных формул следует, что в среднехеттском гимне Солнцу наряду с аккадскими и хурритскими влияниями несомненно и древнехеттское, отражающее хаттское. В таком случае все приведенные выше примеры использования персонифицированного Страха и Ужаса, достаточно близкого к гомеровскому, в хеттских текстах могут считаться в конечном счете восходящими к хаттскому влиянию.

Если предлагаемое сравнение гомер. греч. Δεῖμός τε Φόβος τε 'Трепет и Страх' с эквивалентным сочетанием хатти *tau̯a tup/ui*, (и его позднейшим отражением в хеттском) правильно, то в приведенных строках из описания щита Агамемнона в одиннадцатой главе «Илиады» малоазиатским влиянием можно объяснить и эту пару персонифицированных страхов, и наводящий ужас образ «коршуновзорой» Горгоны, в конечном счете сопоставимой с птицеподобными жрицами смерти Чатал-Гююка. Связанные с представлением о птицах смерти-женщинах мифы, возможно, имеют обрядовую основу. Поэтому вероятно, что хотя бы на ранних этапах развития похоронного обряда обычай, по которому трупы отдавали расклевывать стервятникам, в Чатал-Гююке заменился другим — в роли заместительниц хищных птиц могли выступать жрицы.

Освобожденные от плоти с помощью хищных птиц или же заменяющих их жриц (возможно, в специально для этого сооружавшихся постройках, одна из которых, по мысли Меллаарта, изображена на фреске) костяки в Чатал-Гююке одевали в одежду или заворачивали в шкуры и замуровывали в стены перед ежегодным праздником обновления дома и храма. Понимание оштукатуривания храма или дворца как знака второго рождения отражается и в гораздо более поздних малоазиатских обрядах, связанных с той же традицией хатти. В хеттском строительном ритуале (либо переведенном с хатти, либо отражающем в преобразованном виде традицию аналогичных обрядов хатти) KUB XXIX 1 Vs. I 6—9, III 31—

---

[24] В переводе и интерпретации хаттского текста следую Э. Нею, впервые напечатавшему и древнехеттский параллельный текст, см. E. Neu. Der Anitta-Text (Studien zu den Boğazköy-Texten. Heft 18). Wiesbaden, 1974. S. 126. — К хатт. *le-e-*^{D}UTU ср. *le-eštan* (*li-iš-ta-an*) 'Его — День (Солнце)': A. Kammenhuber. Das Hattische. S. 472 (ср. S. 447 о *kašbaru̯iaḫ* в приводимом тексте хатти в связи с (*i*)*i̯aḫ* 'небо'); ср. к такому прономинальному построению имени бога отчасти синонимичное ему др.-хет. *Šiu-šummiš* 'Бог (Солнца — Неба) — Наш' (E. Neu. Op. cit. S. 119 ff).

[25] См. детальный анализ этой формы в связи с такими производными от индоевропейского корня **leuk-* 'светить', как др.-инд. (вед.) *ruk-ma* — 'блестящий, золото', тох. В *lyukemo*: В. В. Иванов. К типологии инфинитива в балканских языках // Славянское и балканское языкознание. Проблемы морфологии современных славянских и балканских языков. М., 1976. С. 227—229; Он же. К архаичным формулам в хеттских гимнах // Archiv Orientální. 1978. Vol. 46. № 1. P. 71.

34 дважды повторяется формула, связанная с началом и концом штукатурных работ (вводимая соответственно [*ma-a-an* É$^{\text{MEŠ}}$GIBIL *ú-e-da-u-u̯a*]-*an-zi zi-in-ni-ši* ‘если новые дома строить кончаешь’, *ma-a-an-za* $^{\text{LÚ.MEŠ}}$MA.É. GIBIL *ḫa-ni-eš-šu-u-u̯a-an-zi ap-pa-an-zi* ‘если строители новые дома берутся штукатурить’): *ma-a-an-u̯a-za* É-*ir an-dur-za ḫa-ni-eš-te-ni* [*n*]*u-u̯a* MU. KAM$^{\text{ḪI}}$-A GÍD.DA *ḫa-ni-eš-te-ni a-aš-šu ḫa-ni-eš-te-ni ma-a-an-na-at a-ra-aḫ-za-ma ḫa-ni-eš-te-ni nu na-aḫ-ša-ra-at-ta-an ḫa-ni-iš-te-en nu iš-ḫa-aš-šar-u̯a-a-tar ḫa-ni-eš-te-ni* ‘Если (де) дом внутри штукатуришь (мажешь), на долгие годы штукатурь (мажь), и штукатурь (на) благо. Если снаружи штукатуришь, если штукатуришь (от) Страха (*naḫšaratt*-, см. выше), штукатурь преклонением перед господином’. Суть этого строительного ритуала состоит в обряде восстановления сакральной мощи царя. Представляется, что и для Чатал-Гююка можно думать о связи символов рождения или «второго рождения» и смерти (вызывающей Страх — *naḫšaratt* в хеттском ритуале, где упомянут и *u̯eritema* ‘ужас’: [*na-aḫ-šar*]-*ra-at-ta-an* EGIR-*pa da-aš ú-e-ri-ti-ma-an* [EG]IR-*p*[*a*] *da-a-aš* ‘ [Стра]х он взял назад, Ужас он взял [на]зад’, Vs. II 34—35).

В Чатал-Гююке покойнику давались погребальные подношения — драгоценности и украшения женщинам (костяки которых иногда раскрашивали) и детям, оружие — мужчинам. Мужчин хоронили отдельно от женщин. Зеркала, сделанные из обсидиана и считавшиеся, видимо, предметом роскоши, могли отмечать социально или ритуально значимые захоронения. Если же эти зеркала клались в могилы не только из-за их ценности, то можно подумать, что это связано и с встречающимся у многих народов представлением о потустороннем мире как ‘Зазеркалье’, где все перевернуто по отношению к обычной жизни (вера в магическую роль зеркала в обрядах сохраняется до недавнего времени). Обычно такие захоронения с зеркалами находят в женских погребениях. Отмечено, что в храмах до сих пор встретились только захоронения женщин. Это хорошо соответствует и преимущественной роли женской богини в религии Чатал-Гююка: женщины-жрицы могли считаться ее воплощениями или представительницами.

Интересной в культурно-историческом отношении особенностью погребального обряда в Чатал-Гююке было то, что в одном из древнейших храмовых захоронений (в слое VIII) женщины-жрицы с ней вместе погребены мыши и землеройки. Представление об этих животных (в частности, о кроте) как о священных земных (хтонических) существах долгое время удерживалось в древнебалканской и древнегреческой традиции (и здесь, видимо, продолжающей малоазиатскую), как это показал задолго до раскопок в Чатал-Гююке в своем замечательном исследовании о греческом культе бога-крота А. Грегуар[26], чьи мысли в недавнее время нашли развитие и продолжение в трудах В. Н. Топорова[27].

---

[26] H. Grégoire. (avec la collaboration de R. Goosens et de M. Mathieu). Asklèpios, Apollon Smintheus et Rudra. Etudes sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l’Inde. Bruxelles, 1949.

[27] В. Н. Топоров. К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975. С. 41—49; Он же. Μοῦσαι ‘Музы’: соображения об имени и предыстории образа (к оценке фракийского вклада) // Славянское и балканское языкознание. Античная балканистика и сравнительная грамматика. М., 1977. С. 28—87, ср. примеч. 142 на с. 78 о Чатал-Гююке.

Представление о мышах как носителях злого начала, так или иначе связываемых с болезнью и смертью, известное в разных древневосточных религиях (например, в египетской), долго сохранялось в малоазиатских обрядах тысячелетия после конца культуры Чатал-Гююка. В одном из хетто-лувийских обрядов, производимых жрицей — Старой Женщиной (SAL ŠU.GI), для заклятия злого Духа жрица привязывает символическое воплощение бед к мыши, которая должна унести несчастья в дальние края[28]. Есть основания считать, что связь именно ритуала, совершаемого жрицей, с мышью как воплощением злого начала может отражать значительно более древний слой малоазиатских народных представлений, сказавшихся в подобных ритуалах.

Самому Меллаарту принадлежит другое сближение относительно поздней греческой малоазиатской традиции с одной из деталей культа богини плодородия в Чатал-Гююке. В Чатал-Гююке над той частью композиции храма, где изображены преимущественно левые руки (согласно предложенному толкованию — знаки женского начала), показаны разные стадии превращения пчелы — от личинок в сотах до взрослой пчелы. Кажется вероятным, что пчела могла играть особую роль в культе женской богини Чатал-Гююка по той же причине, по которой жрицы богини Дианы в Эфесе в античную пору назывались «пчелами» (замечательно то, что, как показывают указанные выше новейшие исследования, представления о боге-кроте и жрицах-пчелах в Древней Греции, как и в Чатал-Гююке, входили в один ритуальный комплекс). В самой Малой Азии, как и в областях, примыкающих к ней с запада (Эгейский мир[29]) и востока (Древний Кавказ), связь пчелы с женским божеством сохраняется на протяжении многих тысячелетий (у сванов пережиточно до нашего времени[30]), причем во всех случаях удается проследить малоазиатское происхождение этих представлений[31].

Пчела, хорошо известная в Средиземноморье собирателям меда уже в конце палеолита и в мезолите (как показывает известный наскальный рисунок из Испании, на котором изображен человек, взбирающийся к улью, чтобы взять мед), для религии конца неолита Малой Азии оказалась особенно существенным символом плодоносящего женского начала, рядом с которым может и не быть мужского (эта черта религии Чатал-Гююка, где на фресках в антропоморфном виде изображается только женщина, может быть сопоставлена с такими особенностями культуры Малой Азии, которые известны и в значительно более позднее вре-

[28] Луна, упавшая с неба. С. 215, ср. там же с. 9 (о Чатал-Гююке) и 297.

[29] H. M. Ransome. The Sacred Bee in Ancient Times and Folklore. London, Allen and Unwin. 1937; A. S. Fife. The concept of the sacredness of bees, honey and wax in Christian popular tradition. Stanford. 1939; Ch. Picard. L'Ephésia, les Amazones et les abeilles // Revue des études anciens. 1940. T. 42 (Mélanges G. Radet). P. 270—284; R. D. Barnett. Oriental influences on Archaic Greece // The Aegean and Near East. Studies presented to H. Goldman on the occasion of her seventy-fifth birthday. New York, 1956.

[30] G. Chavachidzé. Le système religieux de la Géorgie païenne. Paris, 1963. P. 485; A. Робакидзе. К вопросу о пчеловодстве в Грузии // Краткие сообщения Института этнографии. VIII. 1949. С. 62.

[31] R. D. Barnett. Op. cit.; А. И. Бендукидзе. Хеттский миф о Телепину и его сванские параллели // Вопросы древней истории. Кавказско-ближневосточный сборник. IV. Тбилиси, 1973. С. 95—100; Луна, упавшая с неба. С. 12, 264.

мя — ср. отсутствие мужчины-царя в мифе о детях царицы Канеса, роль таваанны у хеттов). Не исключено, что разные (на фризе в храме — четыре) стадии развития пчелы жрицами Чатал-Гююка осознанно сопоставлялись с тремя возрастными воплощениями женского божества.

Мужское божество, в храмах изображаемое только небольшими статуями (но не на фресках, где в его роли обычно выступает бык), также предстает на них в разных возрастных обличьях — то как юноша — сын богини, то как взрослый мужчина с бородой; на скульптуре слоя VI бог изображается сидящим на своем священном животном — быке, что как и позднейшие культовые изображения на Крите, иногда интерпретируют и как свидетельство раннего объезжания дикого быка, которое могло быть одним из возможных способов его одомашнивания. Хотя статуэтки, изображающие бога-мужчину, продолжают по традиции встречаться и в храмах более поздних слоев, тем не менее остается в силе вывод Меллаарта, согласно которому по мере развития неолитического хозяйства Чатал-Гююка роль женского божества резко возросла. Традиционное мужское занятие — охота (на диких быков, оленей, медведей), изображаемая на некоторых храмовых фресках, продолжавших верхнепалеолитическую традицию, отступает в Чатал-Гююке на задний план по сравнению с земледелием, которым занимались главным образом женщины. Отображение в религии Чатал-Гююка этой же линии развития в постепенном выдвижении на первый план женского божества плодородия кажется весьма правдоподобной догадкой Меллаарта (как он отмечает, из девяти скульптур святилища слоя II ни одна не изображает мужского бога).

С этой точки зрения может найти решение и загадка культовой роли леопарда в Чатал-Гююке. Как показал Меллаарт, богиня плодородия не только может изображаться на троне, украшенном двумя леопардами по бокам от нее (как в слое II). Существует святилище в слое VI, где два леопарда, обращенных друг к другу мордами (чему можно найти разительные аналогии в сдвоенных изображениях животных в раннем искусстве Кавказа), выступают как символ богини, точно так же как бык (или чаще бычья голова) — обычный символ мужского божества. Вместе с тем, как недавно показала итальянская исследовательница Ф. Ипполитони Стрика, посвятившая этому вопросу специальные работы [32], в Чатал-Гююке достаточно часто встречается и «гибридное» существо полумужчина-полулеопард («протокентавр», по ее терминологии). Меллаарт полагал, что в части таких изображений речь может идти о пляске людей, наряженных в шкуры леопарда. Подтверждение последнего предложения дает, с одной стороны, сопоставление с позднейшими древнемалоазиатскими традициями, где при сохранении исключительной культовой значимости леопарда в текстах прямо говорится о том, что люди пляшут «на лад леопарда» («по-леопардьи»): хет. *nu par-ša-ni-li tar-ú-i-eš-kán-zi* 'они пляшут по-леопардовски', KBo X 23 III 3 [33].

---

[32] F. Ippolitoni Strika. Miti e riti a Çatal Hüyük.

[33] Гетце, еще не знавший об открытиях в Чатал-Гююке и об этиологических параллелях к пляске леопарда) на основании именно этого места сомневался в правильности определения значения *paršana-* 'леопард' (A. Goetze. Рец. : H. G. Güterbock, H. Otten. KBo X // JCS. Vol. XVI. 1962. № 1. P. 29). Но этот перевод подтверждается чередованием *paršana* с логограммой UG. TUR 'леопард' в совпадающих частях ритуала KBo III 8 III 9 и 27 и соответствием *ni-ib-* AZ x KAL 'леопард' = *ni-im-ni* = *par-š* [*a-na-aš*] в шумеро-аккадско-

С другой стороны, можно привести примеры многих типологически сходных традиций (в частности, в Африке, например у ланго, где с культом леопарда связан обычай пляски человека, одетого в шкуру леопарда). Культ леопарда — очень широкое ареальное явление (подобное типологически культу ягуара в Южной Америке), объединяющее Африку (начиная уже с ранних египетских надписей и изображений и вплоть до Бенина и позднейших традиций) и часть Древнего Ближнего Востока (восточнее сходную роль играет тигр, севернее — медведь и волк, существенные уже и для Малой Азии). С этим древним культом леопарда или барса, в Малой Азии засвидетельствованным начиная с Чатал-Гююка, связан образ воина (часто воина-предводителя или жреца, как в Египте), хорошо известный позднее по литературным образам гомеровских героев, сражающихся в «барсовой шкуре» — греч. гом. παρδαλέη (еще более поздние отражения сходных представлений на Кавказе легли в основу поэмы Руставели, название которой более точно переводится на русский язык как «Витязь в барсовой шкуре»). Но замечательно то, что в Чатал-Гююке изображение мужчины — предводителя в леопардовой шкуре (который самими размерами отличается от других охотников) встречается на типологически древней фреске, изображающей охоту. Иначе говоря, в основе всего раннего комплекса представлений, связанных с культом леопарда, лежит значимость леопарда как отличительного знака социального или религиозного положения. По мере выдвижения на первый план женщины, связанного с неолитической революцией, леопард становится символом женского божества. При этом, возможно, именно для того, чтобы отделить леопарда как символ мужчины-предводителя (или вообще предводителя любого или «обоюдного» пола, потому что, как уже указывалось, есть основания думать, что в религии Чатал-Гююка могли уже быть андрогинные существа, позднее характерные для мифологии Малой Азии) от леопарда как знака женского божества, в последнем случае выступает символ двух леопардов. Если эта гипотеза верна, то здесь можно видеть использование для выражения различий между мужским и женским началами того противоположения чета и нечета, которое имеет, по гипотезе Б. А. Фролова [34], сходное значение в символике верхнего палеолита, как и в некоторых последующих традициях, например, африканских. Любопытно, что число ритуальных мужских символов — голов быков в Чатал-Гююке всегда нечетно: один, три или семь (интересно и захоронение именно семи обсидиановых наконечников в мужской могиле).

Изображения быков обычны для северных стен храмов, обращенных к горам Тавра, поэтому не исключено и использование противопоставления север — юг в ряду других противоположностей (типа белый — красный, нечет — чет, бык — леопард, правый — левый), которые все выражают различие мужского и женского начал.

Характерно, что в Чатал-Гююке предполагается пара антропоморфных «близнечных» женских образов божества, которую Меллаарт сравнивает с греческой

хеттском словаре KBo 52 8 (Langsberger. Die Faune der alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie HAR. RA-ḫubullu // Abh. d. Sächs. Akad. D. Wiss., Phil.-hist. K. Bd. 42. № 6. Leipzig, 1934. S. 76. Ann. 4); В. В. Иванов. Разыскания в области анатолийского языкознания // Этимология. 1975. М., 1978.

[34] Б. А. Фролов. Указ. соч.

парой Деметра (богиня, имя которой Δυ-μήτηρ в древности значило примерно то же, что русское «Мать — сыра земля») — Коре (ср. гом. κόρη, κούρη 'дочь, девушка'). Но интерпретация соответствующих «близнечных» скульптур Чатал-Гююка, как и трехчленных скульптур, возможно, изображающих два женских божества и одно мужское, стоящих на леопарде, остается спорной.

3. Характер хозяйственной структуры

Основным характерным признаком культуры Чатал-Гююка, вызвавшим и те изменения в религиозных представлениях, которые (с большим или меньшим вероятием) можно предположить при исследовании храмов и скульптур, было резкое изменение способов добывания средств к существованию. В Чатал-Гююке постепенно перестает быть главным из этих способов охота, хотя по археологическим данным его жители еще охотились с помощью метательного оружия (найденного в большом количестве) на дикого быка (Bos primigenius), оленя, дикого осла, вепря (дикого кабана, культовые изображения которого, часто в соединении с женскими образами, свидетельствуют и о его значимости для религии селения), леопарда, барана (головы баранов встречаются и как культовые символы). Следует подчеркнуть, что таким образом два основных символа животных, выступающих в религии и искусстве Чатал-Гююка — дикий бык и леопард — могут быть возведены ко времени, когда их культ (как и культ вепря и дикого барана) мог иметь истоки в охотничьих обычаях (след этого можно видеть во фреске, изображающей охоту на гигантского быка), хотя последующее развитие религии увело далеко от ее охотничьих корней. Сцены охоты живо изображены на фресках, в частности, воспроизводящих охоту на оленя с помощью собаки, уже одомашненной.

Наряду с охотой, постепенно терявшей свою значимость для хозяйства, в Чатал-Гююке еще сохраняло некоторую роль собирательство, о чем свидетельствуют находки миндаля, желудей, фисташковых орехов, которые находили в горах и использовали, как и миндаль, для получения масла. В большом количестве найдены косточки крапивного дерева (Celtis), из которого в Южной Анатолии и много позднее вплоть до античного времени, продолжали изготовлять фруктовое вино высокого качества, о чем можно судить по свидетельству Плиния.

Но в центре экономики уже была не охота (позднее слоя III охотничьи сцены исчезают и в настенных росписях) и не собирательство, а производство (и хранение произведенных) продуктов прежде всего благодаря земледелию. Исследование характера двух из трех основных возделываемых в Чатал-Гююке злаков — ячменя (в той его разновидности, которую ботаники определяют как голозерный шестирядный) и эммера показывает, что эти растения были домашними задолго до того, как их стали использовать земледельцы Чатал-Гююка, получившие их с востока[35]. Наоборот, третий из характерных для Чатал-Гююка злаков — пшеница-однозернянка, по мнению специалистов по истории земледелия, была одомашнена именно в западной области Малой Азии, где до сих пор (несколько за-

[35] В. С. Титов. Древнейшие земледельцы в Европе // Археология Старого и Нового Света. М., 1966.

паднее равнины Конья, на которой расположен Чатал-Гююк) встречается дикорастущий предок однозернянки (Tricitum aegilopoides). Поэтому исследование культуры Чатал-Гююка подтвердило давно уже высказанную нашим гениальным ученым акад. Н. И. Вавиловым идею, согласно которой некоторые виды пшениц ведут свое происхождение из Малой Азии. Но культивирование пшеницы-однозернянки обитателями Чатал-Гююка произошло уже после того, как они восприняли из некоторого (пока еще не вполне точно определенного) более восточного переднеазиатского очага земледелия такие одомашненные в нем злаки, как ячмень и эммер.

Репертуар культурных злаков, возделывавшихся в Чатал-Гююке, поражает своим разнообразием. Кроме уже упомянутых, к их числу относятся горох и вика, а также, возможно, некоторые другие (хотя такие злаки, как пленчатый двурядный ячмень в Чатал-Гююке вначале мог быть лишь сорняком и лишь позднее был культивирован, что напоминает позднейшую историю ржи, исследованную в деталях тем же Н. И. Вавиловым [36]).

С развитием земледелия связано появление значительного числа новых каменных орудий — серпов, примитивных мельничных жерновов, ступ и пестиков. Гораздо менее ясным остается вопрос о характере и размере животноводства в Чатал-Гююке. Полагают, что уже был одомашнен крупный рогатый скот (составлявший основную часть стада), а также отчасти и мелкий рогатый скот. Меллаарт думал, что уже изготовлялись и некоторые предметы из шерсти; так он определял текстильный материал, обнаруженный в храмовом захоронении слоя VI А. Несомненно, что в настенных росписях слоев X—III можно увидеть орнамент, напоминающий традицию недавних малоазиатских ковров, но ткались ли эти ковры из овечьей шерсти (войлока), считается неясным. Окрашивали их с помощью растительных красителей, в частности, марены, изобильно росшей близ селения. Судя по изображению на фресках тонких тканей, натянутых между колоннами, и подобия легкой сетки (менее плотной, чем позднейшая паранджа), закрывавшей изображение богини, текстильные изделия использовались очень широко. Но проблема материалов (растительных или шерстяных), из которых изготовляли эти тонкие изделия из текстиля, не может быть пока решена однозначно. Не сохранились (может быть из-за самого характера материала) и орудия текстильного производства.

Судя по изображениям на фресках, в полуодомашненном состоянии держали онагров — вид, относящийся к числу животных, подобных лошади (Equidae), и использовавшийся позднее на Ближнем Востоке (в частности, в Двуречье) и как животное, идущее в пищу (в культуре Джармо в Месопотамии около 5000 г. до н. э.), и позднее как транспортное средство (на них навьючивали грузы), а также как животное, путем скрещения с которым осла или лошади выводили мулов. На

[36] Следует подчеркнуть, что самый процесс превращения сорняка, ранее сопровождавшего культурные злаки, в новый культурный злак, находит достаточно точный аналог в истории техники: превращение шлака, сопровождавшего полезный с точки зрения данной культуры продукт производства, в новый продукт производства (например, стекло и железо); с точки зрения семиотической типологии диахронии культуры этот процесс аналогичен канонизации жанра низшего ряда в истории литературы и фонологизации варианта фонемы в истории языка.

фреске из Чатал-Гююка, изображающей охоту, люди держат онагров, что соответствует известным позднее в Шумере технически более сложным способам обуздания этих непокорных животных.

Качественный скачок, определивший многие технические достижения как культуры самого Чатал-Гююка, так и других культур, испытавших ее влияние, быть может все нагляднее виден в той характеристике материальной культуры, которую можно определить как ее температурный потенциал, иначе говоря, как максимальную температуру, которая может быть достигнута доступными средствами. Чатал-Гююк — одно из древнейших (хотя и более поздних по сравнению с Иерихоном) мест Ближнего Востока (т. е. всего тогдашнего ареала неолитической цивилизации), где уже использовались печи, необходимые для производства керамики (что требует доведения температуры примерно до 800—900°, если не выше). Следы керамики обнаруживаются в очень ранних слоях (X—IX) Чатал-Гююка; значимость этого керамического центра середины седьмого тысячелетия до н. э. для всего запада Малой Азии доказывается наличием в это время вывезенной из Чатал-Гююка керамики в Бельдиби. Однако тем не менее основными способами хранения и переноски продуктов оставались не примитивные произведения древних гончаров, а исключительные по совершенству деревянные сосуды и корзины (восходящие по своему типу к донеолитическому времени), в изобилии встречающиеся в погребениях (где совсем не встречается керамика), что возможно является обрядовым пережитком докерамической эпохи. В слоях VIII—VI B в раскопанной (храмовой) части селения керамики не обнаружено. Лишь к концу слоя VI A вновь появляются образцы гончарного искусства, но значительно более совершенные, чем грубая керамика слоев X—IX. Но и в слое VI из 44 исследованных зданий керамика была обнаружена только в 16 (т. е. примерно в одной трети помещений). Только самые поздние слои Чатал-Гююка V—0 можно считать в полном смысле слова керамическими. По своей форме гончарные изделия явно продолжают имитировать более древние деревянные (или плетеные из прутьев). Цвет керамики был связан с назначением предмета, только сосуды для изготовления пищи делались черными. В IV слое наблюдается уже разнообразие цветов, но образцы с росписью (красным цветом, известным еще и по керамике слоя X), найденные в слоях III и II, остаются единичными.

С развитой керамической техникой связано изготовление так называемых печатей — символических знаков из обожженной глины, например, стилизованное изображение цветка с четырьмя лепестками, найденное в погребении слоя IV (это изображение в духе предлагавшихся выше сближений с палеолитической традицией можно было бы считать более новой — «керамической» формой обычая класть в могилы цветы, исключительная древность которого недавно установлена Леруа-Гураном). Некоторые из символов на таких печатях производят впечатление зачатков письменных знаков.

Они обнаруживают удивительную близость к аналогичным по технике фиксации знакам древнебалканских культур[37] и могут считаться едва ли не наиболее доказательным свидетельством генетической преемственности Чатал-Гююка и древнебалканской цивилизации.

[37] M. Gimbutas. Old Europe. C. 7000—3500 B. C.; B. Rosenkranz. Op. cit.

Другое подобное свидетельство относится к металлургии[38]. Достигнутый керамической технологией Чатал-Гююка температурный потенциал сделал возможным изготовление изделий из меди. Из VI слоя Чатал-Гююка, т. е. первого слоя, содержащего достаточно совершенную керамику, происходит кусок медеплавильного шлака. Поэтому можно утверждать, что в гончарных мастерских Чатал-Гююка, представлявших собой как бы примитивные химические лаборатории, было (очевидно, впервые во всем тогдашнем цивилизованном мире неолита) сделано великое открытие: оказалось возможным восстановление меди из малахита (залежи которого в изобилии встречаются в Малой Азии) при нагревании его до температуры порядка 800—1000° в закрытых сосудах в печах. Это согласуется с тем, что в позднем слое II найдены уже настоящие орудия из меди — булавки и шилья. Первое же знакомство с медью, как и со свинцом (плавящимся при значительно более низкой температуре), и выплавка из них изделий относится еще к слою IX (когда встречаются уже и первые образцы керамики, что означает достижение температурного потенциала, необходимого для медеплавильного производства). Но в ранних слоях свинцовые и медные изделия носили характер ювелирных. Виды деятельности, для нас кажущиеся совершенно различными (ювелирное дело, керамическое производство, металлургия, химия) в то время представляли собой единое целое.

Лишь самые поздние слои Чатал-Гююка (в частности, II) можно считать знаменующими переход от последнего этапа каменного века — неолита к началу эпохи металла — раннему халколиту (эпохе производства меди, еще преимущественно чистой, если и с примесями, то лишь случайными).

На протяжении всей предшествующей истории Чатал-Гююка все основные орудия изготовлялись из камня. Наблюдался расцвет индустрии, производившей из кремня и обсидиана орудия (скребки, резцы, сверла) и оружие — наконечники копий и дротиков. В качестве одного из блистательных примеров искусства ремесленников Чатал-Гююка можно привести найденный в слое VI церемониальный клинок из кремния с костяной ручкой в форме змеи.

Исключительно высокий уровень техники производства этих орудий позволил Меллаарту предположить, что одним из основных способов добычи средств к существованию в Чатал-Гююке могла быть торговля как этими изделиями, так и многочисленными предметами роскоши, производившимися в Чатал-Гююке. К сожалению, в раскопанной храмовой части селения не найдено следов мастерских, которые позволили бы уточнить размеры ремесленного производства. Но само изобилие святилищ, требовавших существенных затрат на их устройство, поддержание и обновление, не говоря уже о приносимых в храмах жертвах, косвенно свидетельствуют об уровне экономического развития, ранее недостижимом. Хотя святилища Чатал-Гююка (как и вся раскопанная часть селения, превосходящая величиной все неолитические селения Древнего Востока) относительно скромны по своим размерам по сравнению, например, с позднейшими месопотамскими, тем не менее само их число явственно говорит о накоплении прибавочного продукта.

[38] H. Neuniger, R. Pittioni, W. Siegei. Frühkeramische Kupfergewinnung in Anatolien // Archeologia Austriaca. H. 35. Wien, 1964.

Глинобитные дома в Чатал-Гююке лепились друг к другу, образуя единое целое (что должно было облегчать охрану селения от возможных набегов). Вход в каждый дом был возможен только по деревянной лестнице, ведущей с крыши вниз вдоль стены, обращенной на юг. Связи между жителями селения должны были осуществляться посредством путей по крышам, вероятно, с помощью деревянных лестниц, соединявших дома, шедшие уступами. Обилие таких лестниц на крышах Меллаарт сравнивает с тем, что до сих пор можно видеть в анатолийских селах (ср. также данные о хурритских домах-башнях). В каждой комнате дома находилось не меньше двух помостов — один из них, главный, образовывали деревянные столбы, которые (как и стены храмов) были заштукатурены (ср. выше о ритуальной роли штукатурки), а сверху покрыты краской (обычно красной). На главном помосте стояла поднятая над ним скамья. Эти возвышения служили подобиями диванов, на которых работали, отдыхали, спали. Под ними хоронили костяки покойных членов семьи. В качестве уборных использовались разрушенные старые дома или открытые дворы, служившие мусорными кучами (там находят пепел, битую посуду, сор, вынесенный из дома). Домашних животных не держали в домах, во всяком случае, в раскопанной части города.

4. Чатал-Гююк и Хаджилар

Для исследования истории культуры Чатал-Гююка существенно ее сравнение с культурой лежащего западнее больше чем на 200 км другого центра протонеолита и неолита Малой Азии — Хаджилара. Историю Хаджилара удается проследить (хотя и с существенными лакунами, не препятствующими допущению культурной преемственности) на протяжении примерно двух тысячелетий. В Хаджиларе выявлено раннее поселение докерамического времени, датируемое примерно рубежом восьмого и седьмого тысячелетий до н. э., и обнаруживающее существенное сходство с докерамической культурой (условно называемой «неолит В») в Иерихоне (в частности, характерны однотипные захоронения черепов, находящие более отдаленное соответствие и в одном из типов погребального обряда Чатал-Гююка) и в Джармо. Хаджилар этого времени представлял собой небольшое селение со зданиями из сырцового кирпича, построенными на каменном фундаменте.

Достаточно высокий уровень земледелия виден и по находкам культурных растений (в частности, эммера, свидетельствующего, как и в Чатал-Гююке, о воздействии более восточных очагов древнего земледелия), и по печам для выпечки хлеба, и, наконец, по наличию обсидиановых серпов, привезенных из земледельческих селений Малой Азии, лежавших далее на восток. Хотя и найдены остатки быков и баранов, нет никаких явных доказательств того, что они уже были одомашнены. Строение зданий было, вероятно, отчасти сходно с домами Чатал-Гююка: нигде не найдены следы дверей, поэтому вероятно, что в дом входили только с крыши.

Некоторые детали (такие, как характер кирпича, прямоугольная форма очагов, напоминающих о более позднем распространении очагов этой формы в Средиземноморье и на Западе Азии вплоть до Индии) как будто говорят о вероятной

преемственности докерамической культуры Хаджилара и культуры керамической, датируемой второй половиной шестого и началом пятого тысячелетия до н. э. Поздний неолит (слои IX и VIII) керамического поселения Хаджилара обнаруживает сходство с примерно синхронными им поздними (I O) слоями Чатал-Гююка.

При сопоставлении культур этих двух центров неолита (а позднее и раннего халколита) Малой Азии, характеризовавшихся развитием земледелия и керамическим производством, бросается в глаза разительное сходство некоторых особенностей их религии, которое может быть объяснено лишь наличием исторической связи (или взаимовлияния) этих центров. В Хаджиларе не обнаружено особых святилищ, но в домах слоя VI найдены многочисленные фигурки женского божества Плодородия, сделанные из обожженной глины (сама технология изготовления таких фигурок напоминает о средненеолитическом периоде в Библе). В некоторых случаях богиня сидит на одном или двух леопардах, одна из статуэток изображает богиню, которая прижимает к груди детеныша леопарда. О символике храмов Чатал-Гююка напоминают головы быков или бычьи рога, а также человеческие руки, изображенные на гончарных изделиях Хаджилара. Новой чертой керамического искусства Хаджилара, предвосхищающей образцы позднейшей древнемалоазиатской керамики, является изготовление сосудов или их частей в форме животных — оленя (лежащего, склонившего голову набок, слой VI), быка (ручки сосудов в форме головы быка, слой VIII), свиньи.

Общий характер религии Хаджилара, насколько он может быть реконструирован по керамическим изделиям, близок к религии поздних слоев развития неолита Чатал-Гююка. По-видимому, культ богини плодородия (при которой мужской мифологический образ может появляться только как ее сын или возлюбленный) находит то же объяснение, что и в Чатал-Гююке.

Об очень высоком уровне земледелия Хаджилара свидетельствуют находки зерен пшеницы (почти в каждом доме в особых закромах или на полу), ячменя, вики, чечевицы. Найдены изогнутые серпы с лезвиями из кремнистого известняка, вставленными в основу из рога оленя. Возле глиняных закромов для зерна обнаружены зернотерки и печи для выпечки хлеба.

Уровень развития животноводства менее ясен, но несомненно развитие ткацкого ремесла, о чем говорят находка пряслицы и отпечатки тканей на сосудах. Из мелких изделий из кости и мрамора стоит отметить те, которые свидетельствуют о наличии игры в кости, позднее игравшей существенную роль в большом культурном ареале от Средиземноморья до Индии, что выясняется и по лингвистическим данным [39].

В слое VI Хаджилара размеры отдельных домов намного больше, чем величина зданий в Чатал-Гююке: каждый дом имеет 10,5 м в длину и 6 м в ширину. Другим существенным отличием от зданий Чатал-Гююка было наличие дверей, ведущих в дом, напротив которых находились подковообразная печь для выпечки хлеба и прямоугольный очаг. Справа от входа вне дома было расположено особое помещение для кухни с печью для выпечки хлеба, очагом и зернотерками.

---

[39] В. В. Иванов. Древнебалканский и общеиндоевропейский миф об убийстве пса и евразийские параллели // Балканский лингвистический сборник. М., 1977 (см. выше).

В слое II Хаджилара обнаружены остатки части укрепленного поселения, за стеной которого находились жилые здания, амбары, гончарные мастерские. В одном из зданий, по общему плану напоминающему большие дома слоя II, был найден алтарь. Под полом этого здания находились три могилы, в каждой из которых лежала женщина с ребенком (можно ли сравнить эти захоронения с женскими могилами в храмах Чатал-Гююка, остается неясным). В погребениях были найдены гончарные изделия. Традиция, по которой эти изделия (или посуду из мрамора и украшения) клали в могилы, восходит к более раннему времени, как показывают находки в слоях IV—VI. Но во всех тех случаях, когда могилы находились не под храмовым зданием (как в слое II), они были расположены вне дома. Трупы все были найдены в согнутом положении, что характерно и для одного из вариантов погребального обряда Чатал-Гююка.

Для керамики Хаджилара слоя V характерен фантастический орнамент с изогнутыми линиями, который по гипотезе Меллаарта восходит к узорам, обнаруживаемым на глиняных печатях из Чатал-Гююка и, в свою очередь, сопоставимым с меандром, игравшим существенную роль в символике искусства верхнего палеолита.

Таким образом, и анализ некоторых изобразительных мотивов как будто подтверждает гипотезу о роли культуры Чатал-Гююка как промежуточного звена между ее верхнепалеолитическими (и мезолитическими) предшественниками и последующими центрами неолита Малой Азии, которые (как Хаджилар керамической эпохи) могли испытать влияние Чатал-Гююка.

Окрашенные в красный цвет монохромные керамические изделия, характерные для слоя VI Хаджилара, распространены на достаточно большой территории от озера Байшехир до побережья Эгейского моря, тогда как расписная керамика слоев II—IV Хаджилара известна только в области Бурдура. Предполагают, что везде на западе Малой Азии до конца шестого — начала пятого тысячелетия до н. э. преобладала одноцветная керамика, лишь в самый последний период Хаджилара (слой I) сменяющаяся не только в самом Хаджиларе, но и в широком ареале вокруг него расписной керамикой (с белой росписью по красному фону, красной росписью по кремовому и т. п.). Форма керамических изделий (в частности, их трубчатых ручек), а отчасти их расцветка сходны в слоях IX, VIII Хаджилара и в последних слоях Чатал-Гююка. Но предполагается, что наибольшую близость к позднейшей традиции Хаджилара обнаруживает керамика Кызылкая-Гююка на юго-западе Анатолии. В этом селении найдены гончарные изделия, близкие к керамике Чатал-Гююка, но каменные орудия существенно отличны: в Кызылкая-Гююке нет охотничьего метательного оружия из обсидиана, что напоминает и об отсутствии обсидиана в ранних памятниках равнины Анталья на юго-западе Анатолии. По этому признаку можно противопоставить культуры юго-запада и более восточные, в частности, аллювиальной равнины Конья, где был расположен Чатал-гююк. Эта последняя область обнаруживает в период, следующий за «классическим» Чатал-Гююком, связи с сиро-киликийским неолитом, хорошо известным по находкам в Мерсине. При раскопках в более новом (западном) селении Чатал-Гююка и в Джан Хасане были найдены образцы керамики, вывезенной из Мерсина (слоев XXI—XX).

5. Проблемы более далеких связей. Балканы и Анатолия

Не подлежит сомнению, что прямые продолжения традиции древнего Чатал-Гююка и Хаджилара[40] на территории Малой Азии пока не обнаружены. Влияние культуры Чатал-Гююка (и других ему подобных поселений неолита и раннего халколита Анатолии) на соседние с Малой Азией области очень велико. В настоящее время большинство специалистов истории земледелия и металлургии не сомневаются в том, что именно под влиянием древне-западно-малоазиатских культур возникает земледелие, керамическое производство и связанная с ним металлургия меди на Балканах[41]. В Греции керамика, сходная с известной по слою VI А в Чатал-Гююке, появляется в несколько более поздних памятниках середины седьмого тысячелетия до н. э. В Македонии в Неа Никомедея найдено раннее неолитическое селение, по своей структуре, керамике и ритуальным статуэткам напоминающее Хаджилар слоя VI. Сходство простирается и на обряд захоронения мертвецов в скорченном положении. Далее на север и восток Балканского полуострова находки последнего времени выявили в Болгарии на рубеже шестого и пятого тысячелетий до н. э. раннекерамическую культуру, явно обнаруживающую следы такого же культурного воздействия Запада Малой Азии. Историческая значимость Чатал-Гююка состоит прежде всего в том, что эта культура, родившаяся благодаря воздействию ранних очагов переднеазиатского земледелия на носителей традиций верхнего палеолита и мезолита, в свою очередь, оказалась стимулом для развития на юго-востоке Европы очень высокой культуры, отдельные достижения (в частности, рисуночное письмо) которой опережают синхронные ей культуры Ближнего Востока. Меллаарт считает открытым вопрос, являлась ли эта культура результатом анатолийской колонизации части Балкан или же результатом воздействия западно-анатолийских культурных образцов на местные балканские традиции, но большинство исследователей сейчас склоняется ко второй из этих альтернативных точек зрения[42].

Проведенные в последние годы исследования символики раннебалканской культуры позволяют наметить основные точки ее соприкосновения с древними предгородскими культурами Анатолии. Роль в культе быков, бычьих рогов и масок быка объединяет Чатал-Гююк и Балканы (с. 91—93, 171, 181—183, 224)[43], причем едва ли не наиболее показательная аналогия букраниям в храмах Чатал-Гююка обнаруживается достаточно далеко на юго-восточной периферии балкан-

[40] Сводку данных о раскопках в Хаджиларе, кратко охарактеризованных выше, см.: J. Mellaart. Excavations at Hacilar. I—II. Edinburgh, 1970; Idem. The Neolithic of the Near East. London, 1975. P. 111—119 (там же см. о других находках в Анатолии).

[41] Ср.: Н. Я. Мерперт. Миграции в эпоху неолита и энеолита // Советская археология. 1978. № 3. С. 20—21 (с литературой); J. Mellaart. The Neolithic of the Near East. P. 244—262.

[42] Ср.: В. С. Титов. Неолит Греции. М., 1969; Н. В. Рындина. Древнейшее металлообрабатывающее производство Восточной Европы. М., 1971. С. 141; Е. Н. Черных. Металл — человек — время. М., 1972. Относительно характера древнебалканского земледелия ср., однако: R. J. Rodden. An early neolithic village in Greece // Scientific American. 1969. Vol. 212. № 4.

[43] В скобках в тексте здесь и далее указываются страницы книги: M. Gimbutas. Cult, myth and images of Old Europe. London, 1975.

ского культурного ареала: в трипольском поселении у р. Рос близ Киева обнаружена глиняная модель храма, украшенного бычьими рогами (еще более восточный ареал распространения того же ритуального комплекса можно предположить — на основании упомянутых находок из Синташты). Толкуемые как образ богини плодородия, дающей жизнь, изображения женщины с широко разведенными в стороны ногами сопоставляют со сходными изображениями из Старчева и со многими аналогичными фигурами на сосудах из дунайских комплексов V тыс. до н. э. (с. 176). Знаки наклонной крестообразной формы на грудях раскрашенной глиняной фигуры богини из святилища VI—A—10 в Чатал-Гююке [44] сопоставляют со знаками типа V, нарисованными красной краской на грудях раскрашенных фигур богинь из Фессалии в культуре протосескло (с. 116). Символический знак ромба с точкой внутри него, обнаруживаемый на глиняных печатях в Чатал-Гююке [45], встречается в древнебалканских памятниках неолита и медного века, где его связывают с идеей плодородия и беременности (с. 203—206); это подтверждается частым его использованием на изображениях женщин или богинь, в том числе беременных. В связи с исключительной близостью роли культовых изображений пчел на Древних Балканах и в Чатал-Гююке (с. 110, 181—190) особый интерес может представить сходство изображения в Чатал-Гююке, толкуемого как улей с пчелами, личинками (или с бабочками?), и сходных изображений «личинок» на одеждах фигур из Винчи и других древнебалканских культур (с. 103, 190 и рис. 8). Изображения бабочек [46] из Чатал-Гююка сравнивают с аналогичными мотивами в древнекритском и микенском греческом искусстве, а также с орнаментом на линейной керамике древнедунайских культур V тыс. до н. э. [47] (с. 186, рис. 150). С теми элементами символики Чатал-Гююка, которые представляется возможным возвести к верхнепалеолитическим, сходно почитание сталагмитов из пещер от неолита Греции вплоть до «минойского» и классического периодов (с. 79); отчасти этот культ позднее перекрещивается с поклонением столбам (символам, уподобляемым вертикальным знакам типа мирового дерева). Предположенное выше отождествление птицеподобных жриц с Горгоной находит подкрепление в значимости птицеобразной богини (отождествляемой по материалам VII в. до н. э. из Корфу с Великой Богиней-Медузой [48]) в древних культурах Балкан (с. 81, 85, 85, 107, 112—150, 152, 211, 236). Символика магических рук, по высказанной выше гипотезе связывающаяся в Чатал-Гююке с верхнепалеолитической, позднее характеризует не храмовые фрески (которые могут продолжать традиции пещерной живописи), а изображения на керамике. Антропоморфные вазы с магическими руками на животе известны из Хаджилара и древнебалканских культур (с. 163, рис. 105). Сложенные руки богини характерны для Хаджилара, Сескло и Старчева (с. 152). Особенно же близки (продолжающие в конечном счете традицию верхнепалеолитических Венер) изображе-

[44] J. Mellaart. Çatal Hüyük, a neolithic town in Anatolia. Ph. 79, fig. 50.

[45] Там же, ph. 121 (особенно верхнее и центральное изображения).

[46] J. Mellaart. Çatal Hüyük, a neolithic town in Anatolia. Ph. 40.

[47] B. Soúdsky, I. Pavlů. Interpretation historique de l'ornement linéaire // Památky Archeologické. 1966. LVII. 1. P. 91—125.

[48] M. Bicter. The history of the Greek and Roman theatre. Princeton, 1939. P. 35.

ния мощного тела богини, ее мускулистых плечей и предплечий, огромного живота и бедер в Хаджиларе и древнебалканских культурах (с. 153, рис. 98, 99). Изысканные прически, головные уборы и одежды некоторых из изображений Хаджилара сопоставляют как с аналогичными изображениями V тыс. из Халафа и Убейда, так и с древнебалканской традицией женской одежды, продолженной в минойской, микенской и классической Греции. Поскольку некоторые из ярких (хотя, может быть, отчасти внешних) параллелей, обнаруживаемых при сравнении культур Чатал-Гююка и Хаджилара, с одной стороны, древних Балкан, с другой, — касаются главным образом тех древнебалканских культурных мотивов, которые представлены в минойском Крите и микенской Греции, возникает вопрос, нельзя ли думать о возможной преемственности культуры древнего (догреческого) Крита и всего рассматриваемого культурного комплекса. Постановка этого вопроса подсказана проведенными за последние годы сопоставлениями знаковых систем древних культур Балкан и Анатолии. Но сходный вопрос задан лингвистам и первооткрывателем культур Чатал-Гююка и Хаджилара археологом Дж. Меллаартом в его последней книге, где он напоминает о традиционной проблеме неиндоевропейского «догреческого» языка, сформулированной П. Кречмером в конце прошлого века. Реакция на эти мысли Кречмера была вызвана интенсивной разработкой проблематики индоевропейских негреческих («пеласгских», по Ван Виндекенсу, «догреческих», по Георгиеву и Мерлингену) элементов в греческом. Меллаарт возвращается к старой концепции Кречмера, высказывая предположение, что носителем этого неиндоевропейского «догреческого» языка могло быть население Чатал-Гююка[49]. В таком случае постановка вопроса о связи его культуры с ранней культурой догреческого Крита представляется вполне правомерной. Обсуждение гипотезы о локализации первоначальной территории носителей индоевропейского языка на древнем Ближнем Востоке[50] делает вероятным допущение неиндоевропейского характера языка древнебалканских культур.

На самом Ближнем Востоке влияние культуры Чатал-Гююка хорошо видно в культуре Халафа конца шестого и начала пятого тысячелетия. Здесь можно говорить о совпадении целого набора культурных (в частности, культовых) символов — использование рогов быков (и иногда голов баранов) как знаков мужского начала, ритуальные изображения леопардовой шкуры (в Халафе) на сосудах. Этот как бы анатолийский характер культуры Халафа дал основание Меллаарту предположить, что перенос центра ближневосточной цивилизации на восток в Северную Месопотамию был связан с упадком культурных центров Западной Анатолии. Можно ли допускать, что при этом отдельные ремесленники могли переехать (или бежать) во вновь образовавшиеся восточные поселения, сказать пока трудно.

В последующие периоды наблюдаются неоднократно воздействия в обратном направлении: убайдская месопотамская традиция изготовления расписной керамики распространяется вплоть до области Малатья в Анатолии. В Киликии (в слоях Мерсин XIX—XVII) обнаруживается особенно интересное наложение этих

[49] J. Mellaart. The Neolithic of the Near East. London, 1975. P. 282.

[50] Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1—2. Тбилиси, 1984.

встречных по отношению друг к другу (и хронологически различающихся) линий культурного влияния. Влияние культуры Халафа (которая сама сложилась, видимо, под западно-анатолийским воздействием) наложилось здесь на местные традиции гончарного производства, объединяющие сиро-киликийскую культуру неолита (с развитым земледелием) и древнюю культуру центральной и западной Анатолии — равнины Конья. К слою Мерсин XVI заметно увеличивается анатолийское влияние, сказывающееся в многоцветной керамике и орудиях и оружии из меди. В дальнейшем развитии селения, превратившегося в крепость, позднее разрушенную, в пятом и четвертом тысячелетии попеременно сказывается влияние то месопотамской культуры (Убейда), то культурных центров долины Конья.

Другой областью, где воздействие культурных центров Анатолии могло уже в неолите взаимодействовать с культурными влияниями других областей Ближнего Востока, была докерамическая культура шестого тысячелетия до н. э., найденная в Хирокитии на Кипре. На связи с Анатолией указывают найденные на Кипре обсидиановые наконечники малоазиатского происхождения [51] и само расположение поселений вдоль древнего торгового пути, связывавшего анатолийское плоскогорье с Кипром.

Можно думать, что обнаруживаемые в позднейшую эпоху связи Малой Азии с Эгейским миром и Балканами по законам этногеографии имели и значительно более раннюю предысторию, в которую позволяют проникнуть описываемые открытия последних лет.

Исследование древнемалоазиатского центра культуры подтверждает слова академика В. И. Вернадского, писавшего в 1942 г., что история человеческого знания «еще не осознана и не написана. Нет ни одной попытки это сделать. Только в последние годы она едва начинает выходить для нас за пределы «библейского» времени, начинает выясняться существование единого центра ее зарождения где-то в пределах будущей средиземноморской культуры, восемь—десять тысяч лет назад. Мы только с большими пробелами начинаем выявлять по культурным остаткам и устанавливать неожиданные для нас, прочно забытые научные факты, человечеством пережитые, и пытаться охватить их новыми эмпирическими обобщениями», и что «быстрое изменение наших знаний благодаря археологическим раскопкам дозволяет надеяться на очень большие изменения в ближайшем будущем» [52].

Не исключено, что такие изменения внесут коррективы и в обрисованную выше картину. Но уже сейчас несомненно, что существовала линия преемственности, связывавшая культуру Чатал-Гююка с последующими древнебалканскими и эгейскими, вплоть до предгреческого «минойского» Крита, загадка которого (включая и загадку иероглифического критского письма) предстает по-новому в свете открытий в Чатал-Гююке и Хаджиларе [53]. Крит оказывается менее изолиро-

---

[51] К характеристике торговли обсидианом различных областей Ближнего Востока с Анатолией с конца верхнего палеолита см.: G. A. Wright. Obsidian analyses and prehistoric Near Eastern trade: 7500—3500 B. C. Ann Arbor, 1969.

[52] В. И. Вернадский. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. М., 1977. С. 22—23.

[53] Розенкранц (B. Rosenkranz. Op. cit.) обращает внимание на сходство «линейных» систем письма (типа линеарного А и В на Крите), древнейшими образцами которых мож-

ванным, удивительные вершины его культуры, вероятно, отождествимой с платоновской Атлантидой, быть может, оказываются продолжениями древнейших малоазиатских и балканских традиций, восходящих к VII—VI тыс. до н. э.

Одной из существенных проблем в этой связи представляется вопрос о происхождении наиболее ранней системы «предписьма», обнаруженного в исследованиях недавнего времени. Речь идет о наборе условных символов простейших геометрических типов, которые вскоре после неолитической революции начали изготовляться из глины. Наиболее ранние образцы таких знаков на территории распространения ранних неолитических культур Передней Азии относятся к IX тысячелетию до н. э. Они найдены в Западном Иране в области Загроса (в Тепе Асиабе и Гандж-и-Дарех Тепе), а также в районе древнейшей культуры юго-запада Малой Азии — в Бельдиби[54]. Как и по отношению к наиболее ранним достижениям малоазиатских земледельцев в освоении первых культурных злаков, кажется вероятным воздействие более восточных (в частности, западно-иранских) очагов неолитической цивилизации на малоазиатские. Вместе с тем нельзя считать полностью исключенным и то, что этот тип объемных скульптурных символов продолжает традиции абстрактной символики верхнепалеолитического искусства и его небольших объемных (скульптурных) разновидностей (art mobilier). В таком случае обнаружение чрезвычайно ранних образцов этой неолитической символики «предписьма» именно в Бельдиби, в области Анатолии, где намечаются и другие связи с верхнепалеолитической символикой, может оказаться в высшей степени показательным. Но еще важнее, чем установление связей ранненеолитической анатолийской символики с предшествующей ей верхнепалеолитической, представляется выявление нового экономического контекста, сделавшего необходимым функционирование этих знаков в новой функции средства учета. В Бельдиби, как и в Тепе Асиабе и Гандж-и-Дарех Тепе, знаки относятся к числу цилиндров, дисков и сфер. На основании аналогий с теми ранними символами шумерского пиктографического письма, которые, по-видимому, в конечном счете восходят к этому раннему «предписьму», сферические символы можно интерпретировать как обозначения чисел (в частности, числа 10, а возможно, и больших чисел), диски — как знаки для одежды (или материала, из которого она изготовлялась, — шерсти, а далее и овец, чья шерсть использовалась для тканья), цилиндры — как знаки для деревянных предметов. При всей гадательности этих интерпретаций, определяемой интервалом в пять тысячелетий между указанными наиболее ранними местами находок предписьма и его позднейшими шумерскими продолжениями, кажется тем не менее весьма вероятным, что уже в IX тысячелетии до н. э. как в Бельдиби, так и в Западном Иране (где в это время известны и конусообразные знаки для чисел, в Бельдиби не найденные), предписьмо использовалось для целей учета, вызванных потребностями нового производящего хозяйства.

но считать древнебалканские письменные знаки, отдельные соответствия которым можно предположить в символике Чатал-Гююка.

[54] D. Schmandt-Besserat. The earliest precursor of writing. Scientific American. 1978. Vol. 238. № 6. P. 42, 45; Idem. An archaic recording system and the origin of writing // Syro-Mesopotamian Studies. 1977. Vol. 1. № 2.

Тот же набор знаков (включая и конусообразные) представлен в несколько более восточной точке южноанатолийского ареала — в Чайёню Тепеси в VIII и VII тысячелетиях до н. э., что может свидетельствовать об очень раннем распространении учетных символов этого типа в ранненеолитических центрах культуры юга Анатолии, близких к Верхней Месопотамии (где концентрируется значительное число аналогичных находок последующего времени). В VII тысячелетии символы этого типа (за исключением дисков) обнаруживаются не только в Чайёню Тепеси, но и в Суберде, неподалеку от Бельдиби, что подтверждает непрерывность традиции на протяжении трех тысячелетий. Поэтому кажется правомерным поставить вопрос о связи с этой же традицией глиняных печатей со сходной абстрактной символикой (хотя и несколько более усложненной), найденной в Чатал-Гююке (в частности, в захоронениях, особенно в слоях VI—B—II[55], соответственно около 6050—5720 гг. до н. э.). Трудность окончательного решения заключается в том, что в Чатал-Гююке, возможно, остались нераскопанными те части селения, где можно было бы ждать наибольшего числа находок собственно хозяйственного (в том числе и учетного) характера. В этом отношении еще более показательным могло бы быть сопоставление с символикой Хаджилара, расположенного севернее Бельдиби и западнее Суберде (т. е. явно в том же ареале), тогда как Чатал-Гююк находится восточнее Суберде.

Из конкретных типов знаков, общих у глиняных печатей Чатал-Гююка с предписьменностью, особенно следует отметить ромбовидные («биконусообразные») знаки, которые в ранней шумерской пиктографии позднее приобретают значения типа «сердца, внутренности», «кольца» или «места, страны», а также абстрактные: «хороший», «законное решение», «мир». Это в конечном счете сопоставимо и с предполагаемым значением отмеченного выше ромбовидного знака древнебалканских культур.

Для еще более позднего периода, синхронного с древнебалканскими культурами, продолжение традиции предписьма в том же ареале Малой Азии свидетельствуется и находками V тысячелетия до н. э. в Джан Хасане (где отсутствуют лишь цилиндрические символы). Для более поздних культур Малой Азии (в отличие от смежных областей Передней Азии, где эта традиция, усложненная появлением с IV тысячелетия до н. э. «булл» или конвертов для групп символов, продолжалась и до II тысячелетия до н. э.[56]) использование этого типа предписьма неизвестно. Но кажется вполне возможным допущение, что некоторые из знаков иероглифического лувийского письма, засвидетельствованного во всяком случае к рубежу III и II тысячелетий до н. э. на изображениях на печатях из староассирийских колоний в Малой Азии, могут в конечном счете восходить к этому предписьму, как и критская иероглифика и последующие линейные системы письма А и В, письмо Фестокого диска и рисуночное письмо древнебалканских культур.

Сходство древнебалканского рисуночного письма с некоторыми из ранних знаков надписи Урука, давно уже отмеченное, в этом случае объяснялось бы не

[55] J. Mellaart. Çatal Hüyük, a neolithic town in Anatolia. Ph. 121, fig. 56.

[56] A. L. Oppenheim. An operational device in Mescpotamian burocracy // Journal of Near Eastern Studies. 1958. Vol. 17. P. 121—128; P. Amiet. Glyptique susienne // Mémoires de la Délégation archéologique en Iran. Vol. 43. P., 1972.

прямым влиянием (что исключено по хронологическим причинам), а общим происхождением. Хотя первоначальный ареал предписьма скорее всего лежал к востоку от Малой Азии, проникновение символики этого типа на Балканы осуществилось скорее всего через посредство раннеанатолийских культур. В этом случае, как и в других выше рассмотренных, связь древнебалканского культурного комплекса с переднеазиатским определяется анатолийским посредничеством *.

* Впервые статья напечатана в сб. Balcanica. Лингвистические исследования. М., 1979. С. 5—38. В отчасти переработанном виде вошла как глава в книгу: *Иванов Вяч. Вс.* История славянских и балканских названий металлов. М.: Наука, 1983.

К АРХАИЧНЫМ ФОРМУЛАМ В ХЕТТСКИХ ГИМНАХ

Согласно недавно предложенной интерпретации шумерской надписи 49 Урукагины как гимна храму [1], строки II 5—6 *su₆-zu*[2] *za.gìn* могут пониматься как 'борода твоя из лазурита'[3]. Ввиду крайней спорности понимания этого шумерского текста в целом[4], представляется существенным, что такой перевод можно подкрепить не только шумерскими же литературными параллелями (которые тоже

[1] Blahoslav Hruška. Die sumerischen Tempelhymnen und die Deutung von Urn. 49. ArOr 44. 1976. № 4. S. 353—360. К шумерскому жанру гимнов храмам см. особенно C. J. Gadd, S. N. Kramer. Ur excavation texts. VI. Literary and religious texts. First part (Publications of the Joint Expedition of the British Museum and of the University Museum University of Pennsylvania, Philadelphia, to Mesopotamia), printed by order of the Trustees of the two museums. 1963. № 111—113. pl. CCXXII—CCXXVI и p. 11, а также уже S. N. Kramer. Sumerian Literary texts from Nippur in the Museum of the Ancient Orient at Istanbul // The Annual of the American Schools of Oriental Research. Vol. XXIII. for 1943—1944. New Haven 1944, P. 29—31. Nos. 88—89.

[2] Архаическое написание притяжательного местоименного суффикса 2 л. ед. ч. *-zu*, см. Thorkild Jacobsen. JNES. 2. 1943. P. 117—118; B. Hruška. Op. cit. S. 356.

[3] Из двух слегка различающихся толкований, содержащихся в статье B. Hruška. Er hat dann einen «Bart» aus lapis lasuli. S. 357; Dessen Bart lapis lazuli ist. S. 358, первое предпочтительнее ввиду приводимого ниже точного соответствия в хеттском. Но оба цитированные толкования пересказа не являются переводами, так как в них не передано обращение во втором лице, существенное для литературной формы по словам самого Б. Грушки (s. 357): «Die hymnische literarische Form verlangt dabei die Ansprache in der 2 ps. sg.».

[4] Из ранних опытов интерпретации текста ср. P. M. Witzel. Die Diorit-Platte Ur-Ninas (und das Rohrhaus im Gilgameš-Epos) // AfO. Bd. 7. 1931—1932 (first reprinting 1967). S. 33—36. Из новых опытов истолкования текста см. R. Jestin. La rime interne en sumérien // RA. Vol. 63. 1969. № 2. P. 115—119. Следует заметить, что поскольку эта статья в основном посвящена звуковой структуре текста, ее выводы частично остаются в силе и при новом толковании (там, где, как в случае с *ZA.GIN* 'лазуритом', они должны быть пересмотрены, это все же мало влияет на общие заключения). Особый интерес представляют наблюдения (S. Jestin. Op. cit. P. 119) относительно возможного музыкального тона в шумерском, что согласуется с гипотезой, предложенной ранее и находящей широкие типологические основания, ср. И. М. Дьяконов. Языки древней Передней Азии. Москва, 1967. С. 40; I. M. Diakonoff. Ancient Writing and Ancient Written Language: Pitfalls and Peculiarities in the Study of Sumerian // Sumerological studies in honor of Thorkild Jacobsen on seventieth birthday June 7. 1974 (the Oriental Institute of the University of Chicago, Assyriological Studies, Ks 20). Chicago—London, P. 112.

остаются по большей части дискуссионными)[5], но и хеттским полностью параллельным текстом. В среднехеттском (ок. XV в. до н. э.) гимне Богу Солнца, во многом прямо продолжающем древне-месопотамский источник[6], говорится (KUB XXXI 121 1 11) *za-ma-kur-te-it ŠA* NA_4 ZA.GIN-*aš* 'борода твоя из лазурита' (буквально: 'борода — твоя[7] — лазурита', хеттский родительный предикативный)[8]. Тождество хеттской формулы с шумерской несомненно.

Любопытно, что в хеттском гимне речь идет о Боге Солнца, поэтому и 4U (UD) в предшествующей (не вполне ясной) строке (II 4) шумерского гимна может указывать на близкий по смыслу контекст.

Продвинувшееся за последние годы исследование хеттской литературы (в частности, среднехеттского периода) позволило выявить в ней наличие таких литературных композиций, которые включают ряд фрагментов, дословно переведенных с шумерского; к подобным сочинениям, кроме гимнов Богу Солнца, относится и молитва Кантуцилиса[9]. В других же случаях при наличии шумерского прототипа для таких хеттских формул — клише, как использующееся в другом гимне Солнцу *gimraš ḫuitar* 'животные (зверье) степи'[10], более вероятно посред-

---

[5] В частности, относительно известного места из «Энки и мировой закон», 348, где говорится, что он на 'высокую степь' (ср. о значении *an-eden-na* E. Bergman. Untersuchungen zu syllabisch geschrieben sumerischen Texten // ZA. NF. Bd. 22. 1964. S. 12—13 с дальнейшей литературой) нацепил 'бороду из лазурита', Фалькенштейн писал: «Das Bild, daß Enki die Steppe "einen Lapislazuribart" tragen ließ 〈...〉 ist so abgeleitet, daß es uns unverständlich bleibt»: A. Falkenstein. Sumerische religiose Texte // ZA. NF. Bd. 22. 1964. S. 85, 109, см. о других использованиях того же образа в этом тексте s. 110 (герой с бородой — su_6 — из лазурита). Из других параллелей в шумерской литературе ср. особенно об Энмеркаре: *a-ru-a* su_6-^{NA}*4 za-gin-sù(?)-da-ar* 'to the dedicated one who wears a long beard of lapis lazuli': S. N. Kramer. Enmerkar and the Lord of Aratta. A Sumerian Epic Tale of Iraq and Iran. Philadelphia, 1952. P. 38—39.

[6] H. G. Güterbock. The composition of Hittite prayers to the sun // JAOS. Vol. 78. 1958. № 4; В. В. Иванов. К типологии древнеближневосточных гимнов Солнцу // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.

[7] Наличие после хет. *zama(n)kur* 'борода' постпозитивного притяжательного местоимения 2 л. ед. ч. ср. р. *-tet* 'твое' удостоверяет древнехеттский (архаический) характер языка текста.

[8] Акк. *ŠA* — графическая запись того же синтаксического отношения, которое в этом же тексте выражено и хеттским окончанием род. п. ед. ч. *-aš*.

[9] См. W. D. Lambert. *DINGIR.SA.DIB.BA* lamentations // JNES. Vol. 33. 1974. № 3. P. 267—305 (особенно p. 287, 288, 299, 301); H. G. Güterbock. Appendix. Hittite parallels // Там же. P. 323—327.

[10] См. о хеттской формуле и ее аккадском соответствии E. Tener. Zwei hethitische Sonenlieder. KI. F. Bd. 1. Weimar, 1930. S. 391. Особый интерес в этой связи представляет шум. *maš-anše ni-ür-limmu-eden-na* 'das Getier, die Vierfüßigen der Steppe' (UMBS V I 1 16); относительно этого шумерского обозначения 'das Getier, die Lebewesen der Steppe' в эпосе об Энки и в гимнах Sulpa'e см. A. Falkenstein. Op. cit. S. 109 (строка 350); Он же. Sumerische religiöse Texte // ZA. 1963. Bd. 2. S. 32, 37 (строки 35—37), 41; 79 (ср. *gu máš-anše eden-na lá* 'Netz, das für das (wildlebende) Getier in der Steppe gespannt ist', цил. Гудеа, XIV 24; *á-bé gu máš-anše-gim eden-na mu-na-an-lá* 'sein Arm spannte ihm ein Netz wie für das (wildlebende) Getier in der Steppe' TMHS III 30 I 9); любопытно, что в тех же шумерских гимнах Sulpa'e о нем говорится, что он — не только господин 'степного зверья', но и

ничество аккадского (в хеттской версии эпоса о Гильгамеше хет. [*gi*]-*im-ra-aš ḫu-u-i-tar*, KUB VIII 62 I 2 соответствует акк. *būl ṣēri* 'зверье степное', 'тварь степная' в переводе И. М. Дьяконова) или хурритского (если допустить, что хеттский текст «Гильгамеша» был переведен с хурритского). Выявление всех подобных переводных или калькированных формул позволит оценить в более полном объеме степень зависимости хеттской литературы от древнемесопотамской [11].

Следует, однако, иметь в виду, что среднехеттский гимн, включающий явные переводы отдельных фрагментов шумерских гимнов, не определяется полностью древнемесопотамским первоисточником (и соответственно использование среднехеттского гимна для интерпретации этого последнего должно быть достаточно осторожным). Другой существенной составной частью гимна были древнехеттские формулы, переводившие соответствующие хаттские («протохеттские»).

Формула *zi-ik-pát* ᴰUTU-*uš la-lu-ki-ma-aš* 'Лучезарно, Солнце, только ты' (KUB XXXI 127 I 15) в том же среднехеттском гимне представляет собой повторение архаической древнехеттской формулы обращения к Богу Солнца, представляющей собой перевод с хатти, ср. билингву, относящуюся к числу характерных для хаттской (и переведенной с хаттского древнехеттской) поэзии обращений на «языке людей и языке богов» [12]. Хаттскому обращению *ut-ḫu-ru-u le-e-*ᵈ*UTU ḫa-u̯i*$_{l}$*-u̯u*$_{u}$*-na-a-an le-e-*ᴰUTU *ḫa-u̯a*$_{a}$*-aš-ḫa-ui*$_{l}$ *ka-aš-ba-ru-u-i̯a-aḫ* 'Будь милостиво, Солнце! Среди людей ты — богиня Солнца, среди богов ты — сияющий лучезарный (небесный) свет' [13]. (KOB XXVIII 75 II 20—23) соответствует древ-

пастух (это же обозначение прилагается к Богу Солнца в том же хеттском гимне, где в контексте, аналогичном шумерскому, встречается и формула 'зверье степей': хеттский Бог Солнца совершает суд над зверьем, так же как Sulpa'e — 'господин' зверья, ср. шум. ᵈ*Sumugan lugal-máš-anše!-ke*$_{4}$, акк. ᵈ*Sumuqan bēl būlim* ᵈ*Sumuqan* 'Сумуган, господин зверья', PRAK II C I, 16]. Наконец, в тех же шумерских гимнах встречается и очень точное соответствие архаической хеттской формуле 'пейте воду и ешьте'! Хет. *gimraš ḫuitar* 'животные степи' представляет интерес также и в том отношении, что при наличии у этого сочетания явного месопотамского источника оно связано с архаическим хеттским выражением *šiunaš ḫuitar* 'животные богов', первая часть которого имеет индоевропейские соответствия (др.-рус. *дивии звѣри* 'дикие звери' и т. п. см. В. В. Иванов. Миграционные термины в языках Евразии. Конференция «Ностратические языки и ностратическое языкознание». Тезисы докладов. М., 1977. С. 67—68). Ср. о хет. *ḫuitar* в этом последнем сочетании E. Neu. Der Anitta-Text // St Bo T. H. 18. Wiesbaden, 1974. S. 31 (так же, s. 94—95, Anm. 195, о соответствиях в лувийском и палайском), см. также C. Burde. Hethitische medizinische Texte // St Bo T. H. 19. Wiesbaden, 1974. S. 23 (производное *ḫuitnaimaš* в связи с леопардом). См. N. Oettinger. Die Militärischen Eide der Hethiter // St Bo T. H. 22. 1976. S. 66.

[11] При исследовании этого вопроса особое значение имеет привлечение шумерских и двуязычных шумеро-аккадских текстов (в том числе и гимнов) из архива Богазкея, ср. J. S. Cooper. Bilinguals from Boghazköi. I // ZA. Bd. 61. 1 Halbband. August 1971. S. 1—22; E. Laroche. Catalogue des textes hittites. Paris, 1971. P. 145—148.

[12] E. Laroche. Hittic deities and their epithets // JCS. Vol. I. 1947. P. 187—216; J. Friedrich. Göttersprache und Menschensprache in hethitischen Schrifttum // Sprachgeschichte und Wortbedeutung, Festschrift A. Debninner. Bern, 1954. S. 135—139.

[13] В переводе и интерпретации хаттского текста следую Э. Нею, впервые напечатавшему и древнехеттский параллельный текст, см. E. Neu. Op. cit. S. 126. Относительно толкование le-e-ᵈUTU ср. E. Laroche. Anatolia (Anadolu). 3. 1958. P. 45, ср. о явно связанной с

нехеттское *tu-u̯a-at-tu* ᴰUTU-*i* [*da-an-du-ki-eš-ni*] ᴰUTU-*uš zi-i-ik DINGIR*^{MEŠ}-*na-ša iš-tar-na la-lu-u* [*k-ki-ma-aš zi-lk*], 205/s + Vs. II 11'—12' (текст, написанный древним дуктусом и относящийся, следовательно, к эпохе Древнего царства). В приведенной хаттско-древнехеттской формуле др.-хет. *lalukkimaš* 'лучезарность, лучезарный', представляющее собой исключительно архаическое образование индоевропейской древности [14], выступает в качестве переводного эквивалента хатти *kašburui̯aḫ*. Из анализа приведенных формул следует, что при анализе хеттской поэзии гимнов наряду с древнемесопотамским воздействием следует учитывать и хаттское, не препятствовавшее сохранению некоторых словоупотреблений, восходящих к общеиндоевропейскому *.

этой хаттской формой *le-ěstan* (*li-iš-ta-an*), 'Его — День (Солнце)' A. Kammenhuber. Das Hattische // Handbuch der Orientalistik. 1 Abt. Bd. 1 und 2. Abschnitt, Lief. 2. Kleinasiatische Sprachen, Leiden;Köln, 1969. S. 472 (ср. там же, s. 447), о *kašbarui̯aḫ* в приводимом хаттском тексте в связи с (*i*)*i̯ah* 'небо', ср. к такому построению имени бога отчасти синонимичное ему др.-хет. *Šiu-šummiš* 'Бог (Солнца —Неба) — Наш' (E. Neu. Op. cit. S. 119 ff).

[14] См. детальный разбор этой формы в связи с такими производными от индоевропейского корня **leuk*- 'светить', как др.-инд. (вед.) *rukma* 'блестящий', 'золото', тох. *yukemo*: В. В. Иванов. К типологии инфинитива в балканских языках // Славянское и балканское языкознание. Проблемы морфологии современных славянских и балканских языков. М., 1976. С. 227—229. Ср. также редупликацию в архаических древнеиндийских формах от основы *roruc*- < **loul*(*e*)*uk*- (с отсутствием -*k*- в слоге редупликации).

* Впервые статья напечатана в: Archiv orientálni. Vol. 46. 1978. № 1. С. 69—71.

СТРУКТУРА ГОМЕРОВСКИХ ТЕКСТОВ, ОПИСЫВАЮЩИХ ПСИХИЧЕСКИЕ СОСТОЯНИЯ

1. Предмет данной статьи относится к области, которую в настоящее время начинают интенсивно изучать, хотя еще недавно можно было назвать всего лишь несколько работ, ей посвященных. Речь идет о круге проблем, объединяющих современную лингвистику текста (в том широком значении, которое соответствует металингвистике в концепции М. М. Бахтина[1] — одного из основателей всего рассматриваемого направления), историю культуры и нейропсихологию. Существенное продвижение вперед, достигнутое последней, позволило уже сейчас начать использовать ее результаты в более полном объеме, чем это представлялось возможным тем ученым, которые, как З. Фрейд[2], Л. С. Выготский[3], Э. Сепир[4] и С. Н. Давиденков[5], еще в первой половине нашего века стремились к синтезу выводов психиатрии, исторической психологии и культурной антропологии. Одна из последних работ в этой области — обширная монография американского психолога Дж. Джейнза «Происхождение сознания благодаря ломке двухчастного ума»[6], которая в большей степени основана на суммарном обзоре данных греческих (в частности, гомеровских) текстов. Уже это делает необходимым повторный анализ этих текстов с целью проверки гипотезы Джейнза. Представляется целесообразным предпослать рассмотрению греческих данных краткое изложение и обсуждение этой гипотезы.

---

[1] М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. М. // Советский писатель. 1963. Ряд вопросов (в частности, отношение субъекта к самому себе), затрагиваемых в настоящей статье, пересекается с кругом интересов М. М. Бахтина в работах: М. Бахтин. Автор и герой в эстетической деятельности // Вопросы литературы. 1978. № 12. С. 269—310; Он же. Проблема автора // Вопросы философии. 1977. № 7.

[2] Имеются в виду прежде всего работы, начинающиеся книгой «Тотем и табу» и продолжающиеся в его культурно-исторических трудах последнего десятилетия жизни. Ср.: J. B. Foges. Histoire de la psychanalyse après Freud. Toulouse, 1972. P. 227—233 (с дальнейшей библиографией); Бессознательное. Природа, функции, методы исследования / Под общ. ред. Прангишвили А. С., Шерозия А. Е., Бассина Ф. В. Тбилиси, I—III. 1978; IV. 1980.

[3] См. в особенности: Л. С. Выготский. Развитие высших психических функций. Из неопубликованных трудов. М., 1960.

[4] E. Sapir. Selected writings on language, culture and personality. Berkeley—Los Angeles, 1949.

[5] С. Н. Давиденков. Эволюционно-генетические проблемы в психоневрологии. Л., 1947.

[6] J. Jaynes. The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind. Boston, 1976.

Основная идея Джейнза заключается в предположении, согласно которому ранние человеческие коллективы (во всяком случае в период после неолитической революции в интервале между IX и II тысячелетиями до н. э.) управлялись посредством приказаний, которые люди воспринимали как исходящие непосредственно от богов. Технически это осуществлялось с помощью голосов богов, которые люди слышали в правом полушарии — в области, расположенной симметрично по отношению к речевым зонам левого полушария. Эта гипотеза может вызывать возражения с точки зрения конкретных представлений о разделении функций между доминантным (речевым, чаще всего левым) и субдоминантным (неречевым, чаще всего правым) полушариями, которые получены на основании обследования современных людей в норме, а также оперированных больных с расщепленным мозгом [7]. Для современного человека более обычно соотнесение речевых слуховых галлюцинаций с левым (доминантным), а не с правым (субдоминантным) полушарием, с которым чаще связываются зрительные галлюцинации. Однако Джейнз высказывает предположение, что общество производило направленный отбор людей с шизофренической психикой (эта же гипотеза за 30 лет до Джейнза обосновывалась в книге Давиденкова [8]). При шизофрении же, согласно недавно выдвинутой (в частности, Д. А. Кауфман) гипотезе, расстройство обычных межполушарных отношений при гиперактивации глубинных структур мозга может привести к функционированию обоих полушарий как речевых [9]. В этом случае нельзя исключить и предполагаемой Джейнзом возможности того, что одно из полушарий (доминантное) соотносилось с речью самого человека, другое же (субдоминантное) — с речью богов, к нему направленной (в норме у современного человека правое полушарие обладает способностью в известной степени понимать обращенную к нему речь).

Особый интерес в этой связи представляют экспериментальные исследования, согласно которым при речевых галлюцинациях вновь начинают действовать автоматизированные речевые навыки [10]. Последние же, согласно многочислен-

---

[7] См. литературу, указанную в книге: В. В. Иванов. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; а также: E. Zaidel. Concepts of cerebral dominance in the split brain // Cerebral correlates of conscious experiense. Proceedings of an International Symposium on cerebral correlates of conscious experience, held in Senanque Abbey, France on 2—8 August 1977 / Ed. P. A. Buser, A. Rougeul-Buser. Amsterdam, 1978 (в дальнейшем сокращено: Correlates). P. 263—284; Idem. Lexical organization in the right hemisphere // Correlates. P. 177—197; J. Levy. Cerebral differences in the human brain in cognition and behavioral control // Correlates. P. 285—298.

[8] С. П. Давиденков. Указ. соч.

[9] Д. А. Кауфман. Проба измерения скорости каллозального проведения у здоровых испытуемых и больных шизофренией // Функциональная асимметрия и адаптация человека (Труды Московского научно-исслед. ин-та психиатрии. Т. 78). М., 1976. С. 168. Ср. библиографические данные о языке и шизофрении: В. В. Иванов. Нейросемиотика устной речи и функциональная асимметрия мозга // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. 481. Семиотика устной речи. Лингвистическая семантика и семиотика. II. Тарту, 1979. С. 121—142. — Пользуюсь случаем выразить признательность Д. А. Кауфман, познакомившей меня с полным текстом своей работы.

[10] L. N. Gould. Verbal hallucination as automatic speech; the reactivation of dormant speech habit // American Journal of Psychiatry. 1950. Vol. 107. P. 110—119; ср. также: Idem. Verbal

ным экспериментальным исследованиям недавнего времени, в большей степени связываются с правым (субдоминантным), чем с левым (доминантным) полушарием.

В качестве косвенного довода в пользу гипотезы Дж. Джейнза можно было бы привести и исторические данные о большей распространенности (и — в определенном смысле — большей эффективности или «удобстве») слуховых (особенно речевых) галлюцинаций, в частности, в западных культурных традициях[11]. Джейнз предполагает, что и зрительные галлюцинации (связь которых с правым полушарием не вызывает сомнений) использовались для управления человеческим поведением в тот период истории, которому посвящена его книга. Но ему представлялось, что основные команды и программы поведения должны были задаваться правым полушарием в речевой форме.

Другой существенной частью гипотезы Джейнза является предположение, по которому развитие сознающего себя человеческого сознания осуществлялось в относительно поздний период, причем это сознание соотносилось с левым (доминантным) полушарием. Как уже замечено в дискуссиях последнего времени о происхождении функциональной асимметрии мозга[12], эта часть гипотезы Джейнза согласуется с идеями, изложенными (преимущественно на основе экспериментальных работ о расщепленном человеческом мозге) Дж. Экклзом и К. Поппером[13]. Но существенное отличие идей Джейнза от концепции двух последних замечательных ученых состоит в том, что для них сознающее себя сознание является безусловным отличием человека уже с начала возникновения языка и орудий. В исторической части книги, посвященной анализу соответствующих древнегреческих терминов, К. Поппер, изучая по существу те же гомеровские слова, что и Дж. Джейнз (и, как и этот последний, опираясь на основополагающее для своего времени исследование Оньянза[14]), приходит к выводам, хронологически, а иногда и по существу отличающимся от заключений Джейнза. Тем более необходимым оказывается анализ самих гомеровских слов и контекстов, в которых они употребляются.

hallucinations and activity of vocal musculature: an electromyographic study // American Journal of Psychiatry. 1948. Vol. 105. P. 367—372; F. J. Me Guigan. Covert oral behavior and auditory hallucinations // Psychophysiology. 1966. Vol. 3. P. 73—80; Idem. Electrical measurement of covert processes as an explication of higher mental events // The psychophysiology of thinking / Ed. by F. J. Me Guigan and R. W. Schooner. N. Y., 1973; T. Inouye, A. Shimizu. The electromyographic study of verbal hallucination // Journal of Nervous and Mental Disease. 1970. Vol. 151. P. 415—522.

[11] I. Al-Issa. Social and cultural aspects of hallucinations // Psychological Bulletin. 1977. Vol. 84. № 3. P. 580, 581 (там же литература).

[12] C. C. Corballis, M. J. Morgan. On the biological basis of human laterality. I. Evidence for a maturational left-right gradient. II. The mechanisms of inheritance // The behavioral and brain sciences. 1978. 2. P. 332.

[13] K. R. Popper, J. G. Eccles. The self and its brain. An argument for interactionism. N. Y., 1977; ср.: J. C. Eccles. A Critical appraisal of brain-mind theories // Correlates. P. 354.

[14] R. B. Onians. The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate. New interpretations of Greek, Roman and kindred evidence and of some basic Jewish and Christian beliefs. Cambridge, 1954 (2 ed.).

2. Гомер. φρένες могло употребляться в качестве обозначения части тела, скорее всего, в значении, охватывающем легкие [15] и сердце, возможно, глубинные внутренние части человека [16]. Однако в оппозиции «сознание—тело» слово φρένες может обозначать первый член оппозиции, как в словах Агамемнона, А 113—115: *καί γάρ ῥά Κλυταιμνήστρης προβέβουλα, κουριδίης ἀλόχου, επεὶ οὔ ἑθέν ἐστι χερείων οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, οὔτ' ἄρ φρένας οὔτε τι ἔργα* 'Я же ведь действительно предпочел ее Клитемнестре, жене, сосватанной по обряду [со мной], потому что она не уступает той ни телом [своим], ни ростом, ни умом, ни свершениями'. В самом построении этой речи, чрезвычайно изысканном, можно усмотреть не только мышление в терминах полярных оппозиций, верно признаваемое К. Поппером следом «весьма древней склонности» [17], что подтверждается большим числом исследований последнего времени, доказывающих роль двоичных противоположностей для греческой мифопоэтической мысли и ее преднаучных ответвлений [18]. Но двоичное противопоставление δέμας 'тело' — φρένες 'ум, сознание' в приведенном гомеровском тексте еще раз удвоено благодаря введению двух дополнительных членов антитезы: φυή 'рост, осанка' — ἔργα 'свершения, поступки, дела'. Эти понятия можно считать подчиненными по отношению к основной оппозиции, что отчасти помогает уяснить и ее характер.

Для понимания гомер. φρένες (обычно мн. ч., по отношению к которому ед. ч. φρήν признается вторичным образованием) исключительный интерес представляет характер глагольных (и шире — предикативных) конструкций, в которых это существительное употребляется. Особенностью этих конструкций является их медиопассивное значение или во всяком случае значение состояния, исключающее участие φρένες (φρήν) в качестве субъекта психической деятельности [19]: Διὸς

[15] Аргументация в пользу этого значения и соответствующие контексты приводятся в книге: R. B. Onians. Op. cit. P. 24—30; ср. там же: P. T. Justensen. Les principes psychologiques d'Homère. Copenhague, 1928. Альтернативное (и поддерживавшееся по традиции) суждение, по которому φρένες означает диафрагму, обосновывалось, в частности, в работах: J. Böhme. Die Seele und das Ich im homerischen Epos. Leipzig, 1929. S. 3; F. Rüsche. Blut, Leben und Seele. Padeborn, 1930. S. 27, 30; V. Larock. Les premières conceptions psychologiques des Grecs // Revue beige de philologie et d'histoire. 1930. T. IX. P. 385.

[16] D. Sansone. Aeschylean metaphors for intellectual activity (Hermes Einzelschriften 35). Wiesbaden, 1975. P. 21—38. Хотя и следует учитывать отличия употребления психологических терминов в трагедии (ср.: T. B. L. Webster. Some psychological terms in Greek tragedy // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. P. 149—154), тем не менее высказанные на основании языка Эсхила (и некоторых других архаических текстов) сомнения в точности физиологического понимания φρένες 'легкие' заставляют с осторожностью отнестись к предположениям Джейнза, непосредственно связывающего роль этого термина у Гомера с выводами, относящимися к психофизиологии дыхания: J. Jaynes. Op. cit. P. 264—265.

[17] K. Popper, J. Eccles. Op. cit. P. 156.

[18] G. E. R. Lloyd. Polarity and analogy: Two types of argumentation in early Greek thought. Cambridge, 1966; J.-P. Levet. Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque; étude de vocabulaire. I. Présentation générale. Le vrai et le faux dans les épopées homériques (Collection d'études anciennes). Paris, 1976; D. Bremer. Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung: Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik (Archiv für Begriffsgeschichte, Supp. I). Bonn, 1976; О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности. М., 1978.

[19] B. Snell. φρένες — φρόνησις. — Glotta. 1977. Bd. 55. H. 1—2. S. 36.

ἐτράπετο φρήν 'Зевса разум повернулся' (*ἐτράπετο* от *τρέπω* K 45; *ἀκεσταί τοι φρένες ἐσθλῶν* 'поддается исправлению (лечению, *ἀκεσταί* от *ἀκέομαι*) разум (или его телесное вместилище — глубинные внутренние части тела) храбрых' N 115 (о героях); ср. явный вариант этой же эпической формулы (расположенный, как и в предшествующем случае, во втором полустишии гекзаметра): *στρεπταί μέν τε φρένες ἐσθλῶν* 'поддается воздействию, может быть смягчен (*στρεπταί* от *στρέφω*) разум храбрых, доблестных' O 203 (в данном контексте о богах); *τούτῳ δ' οὔτ' ἂρ νῦν φρένες ἔμπεδοι* 'у этого же ведь дух (разум) не твердый' Z 352 (Елена, хулящая своего мужа в обращении к Гектору; ср. в продолжении ее речи *φρένες* как объект в конструкции *σε μάλιστα πόνος φρένας αμφιβέβηκαν* 'тебя особенно напряжение объяло по отношению к твоему разуму' Z 355); *τρομέοντο δέ οἱ φρένες ἐντός* 'содрогаются (*τρομέοντο* от *τρομέω*) глубинные части тела (сердце и легкие) внутри' (K 10; речь идет явно об описании физического состояния Агамемнона); *πῆ δὴ τοι φρένες οἴχονθ'* 'куда же уходит (*οἴχονται* от *οἴχομαι*) разум' (Ω 201, ср. безглагольное выражение сходной мысли: *οὔ οἱ ἔνι φρένες οὐδ' ἠβαιαί* 'нет внутри разума нисколько' Ξ 141). Этот тип гомеровских конструкций представляет значительный интерес в свете современных исследований, позволяющих предполагать очень большую древность различения способов выражения волевого действия, зависящего от говорящего, и неволевого действия, описывающего ситуации, в греческом возводимых к индоевропейскому противопоставлению актива и инактива[20]. В качестве существенной типологической параллели можно указать на глагольную систему америндейских языков, различающих волевое действие и неволевое[21]. Из семантической сферы, близкой к тем конкретным глаголам, которые могли быть связаны с *φρένες* в гомеровском греческом, можно привести такие примеры из купеньо, как глагол неволевого действия 'задохнуться': *ne'en hiqsá'-neyex* 'я задохнулся'[22]. Показательно, что в восточном помо к числу таких глаголов, обозначающих действие, не контролируемое говорящим и не зависящее от его воли, относится *'éčki* 'чихать' — глагол, сочетающийся только с patiens'ом[23] (не имеющий выраженного agens'а). Правильность предлагаемого типологического сближения видна из того, что в древнегреческих текстах обнаруживается понимание чихания как проявления неосознаваемой психической силы[24]; вместе с тем грамматическое оформление глаголов с этой семантикой в таких языках, как балтийские, морфологически сходно с ситуацией в восточном помо.

---

[20] См.: И. А. Перельмутер. Общеиндоевропейский и греческий глагол. Видо-временные и залоговые категории. М., 1977; В. В. Иванов. Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки. М., 1981.

[21] A. L. Kroeber. The languages of the Coast of California North of San Francisco (University of California Publications in American Arclfaeology and Ethnology. 9). Berkeley—Los Angeles, 1911. P. 371—372; S. Andersen. On the notion of subject in ergative languages // Subject and Topic / Ed. Ch. Li. N. Y., 1976. P. 5.

[22] J. Hill. Volitional and non-volitional verbs in Cupeño // Papers from the Fifth regional meeting of the Chicago linguistic society. Chicago, 1969. P. 349.

[23] S. Me Lendon. Ergativity, case and transitivity in Eastern Pomo // International Journal of American Linguistics. 1978. Vol. 44. № 1. P. 2, 4, 6.

[24] R. B. Onians. Op. cit. P. 103—105, 120, 483, 487.

Для гомеровских текстов характерны такие локативные обозначения, в которых отмечается, что нечто происходит 'во внутренних частях (= легких и сердце)' (*ἐνὶ φρεσί*) вдоль этих частей (*κατὰ φρένας*), вокруг них (*περί*)[25]. Слово *φρένες* всякий раз обозначает при этом пассивное вместилище. Особый интерес представляет 4 раза встречающийся у Гомера оборот, в котором внутри этого вместилища описывается процесс распознания, грамматически представляемый аористом *ἔγνω*, обозначающим в этом случае, что с кем-либо нечто происходит (а не сам он активно делает что-либо)[26]. Об Ахилле, увидевшем, как приходят Талфибий и Эврибат, чтобы увести от него Бризеиду, и обращающемся к ним с речью, в «Илиаде» говорится (A 333): *αὐτὰρ ὁ ἔγνω ᾗσιν ἐνὶ φρεσὶ φώνησέν τε* 'А он в своем сердце (в глубине себя самого) узнал (что будет) и сказал'.

Эта же строка (являющаяся, следовательно, эпическим штампом) повторяется и в VIII песне применительно к Зевсу, который разгадывает замысел севших в стороне Афины и Геры. В XVI песне осуществляется относительно простая трансформация этой же эпической формулы посредством преобразования ее начального слова с вставкой последующей энклитики *δε* (*αὐτὰρ* → *Γλαῦκος δ'* с сохранением характерной фонетической структуры первого слога с дифтонгом *αυ*) и корня последней глагольной формы (при сохранении аористической формы и последующего союза *τε*: *φώνησέν τε* → *γήθησέν τε*, что формально сводится к перекодированию первых трех фонем при сохранении долготы второй гласной фонемы). Эта трансформированная эпическая формула (П 530) относится к Главку, которого лечит Феб-Аполлон: *Γλαῦκος δ' ἔγνω ᾗσιν ενὶ φρεσὶ, γήθησέν τε* 'Главк же в своем сердце (в глубине себя самого) узнал (что происходит) и обрадовался'.

Наконец, трансформация с изменением только начального слова с заменой его другим собственным в сочетании с энклитической частицей *δε* (*αὐτὰρ* → *Ἕκτωρ δ'*, ср. выше *Γλαῦκος δ'*) при сохранении всей остальной части строки осуществляется в XXII песне, где речь идет о Гекторе, понявшем, что Деифоба нет рядом с ним и что он обречен погибнуть (X 296): *Ἕκτωρ δ' ἔγνω ᾗσιν ἐνὶ φρεσὶ φώνησέν τε* 'Гектор же в своем сердце (в глубине себя самого) узнал (что будет) и сказал'.

В существенно видоизмененном виде эта эпическая формула присутствует и в конце I песни «Одиссеи», где о Телемахе сказано: *φρεσὶ δ' ἀθανάτην θεὸν ἔγνω* 'В сердце же (в глубине самого себя) он узнал бессмертную богиню' (*α* 420)[27]. Далее же в постели Телемах продолжает думать о том, что ему советовала богиня (*α* 444): *βούλευε φρεσὶν ᾗσιν ὁδὸν, τὴν πέφραδ' Ἀφήνη* 'Он думал в своем сердце (в глубине себя самого) о путешествии, которое ему предначертала Афина'. В двух этих местах представлены как бы обломки той же эпической формулы, но (по сравнению с приведенными эпическими клише из «Илиады») с инверсией: *φρεσὶ ⟨ἰ⟩ ἔγνω* (в «Илиаде» *ἔγνω ⟨ἰ⟩ φρεσὶ*), *φρεσὶν ᾗσιν* (в «Илиаде» *ᾗσιν ⟨ἰ⟩ φρεσί*). Вторичность этого употребления по сравнению с отраженным в «Илиаде» представляется несомненной.

---

[25] B. Snell. Op. cit. S. 36. Там же любопытное сопоставление с тем, как Гомер описывает телесные движения, ср. Fr. Hieronymus. ΜΕΛΕΤΗ. Basel, 1970.

[26] B. Snell. Op. cit. S. 37; Idem. Wie die Griechen lernten, was geistige Tätigkeit ist // Journal of Hellenic Studies. 1973. Vol. 93. P. 173.

[27] К роли этого места в композиции ср.: F. Focke. Die Odyssee (Tübinger Beitrage zur Altertumswissenschaft. H. XXXVII). Stuttgart-Berlin, 1943. S. 38.

В проанализированном эпическом гомеровском штампе аорист ἔγνω выступает в своей архаической функции обозначения точечного события, внеположного по отношению к воле личности, чьи глубинные слои психики испытывают шок[28], обозначаемый этой формой: ἔγνω 'узнал' в смысле мгновенного события-толчка, приходящего извне и проникающего в эти глубинные слои (точнее было бы перевести 'мгновенно испытал узнавание'). Архаизм этой формы косвенно доказывается соответствием в основе настоящего времени на *-*je* в ст.-слав. **зна**, соответствующем древнегреческому корневому аористу[29] согласно общей закономерности, по которой тип настоящего времени на *-*je*- в славянском, как и древнегреческий корневой аорист, продолжают тип образования 2-й серии индоевропейского глагола[30]; как и следует ждать в таких случаях, в балтийском обнаруживается форма претерита на -*ja*-: лит. *žinójo* (к *žinóti*, *žino* 'знаю'), латыш. *zināju* (к *zinat*, *zinu* 'знаю'). Наличие греческо-славяно-балтийского соответствия позволяет считать весьма вероятным отнесение глагола в общеиндоевропейском ко 2-й серии, что согласуется и с наличием у этого глагола архаических форм со следами показателя *-*u* в 1-м лице: др.-инд. перф. *jajñau*, лат. перф. *nōui*, др.-англ. *oncnēu*, *-cnæu*, *-cnēaw*[31] с дальнейшим распространением -*w*- на формы типа *cnāwan*, ср. аналогичный процесс и в греч. ἀγνο(ϝ)εῖν от гомер. ἀγνοέω 'не знаю' (архаичное привативное образование, которое может быть возведено к общеиндоевропейскому на основании соответствия греч. ἄγνωτος, др.-инд. *ájñāta-*, лат. *ignōtus*, тох. А *āknats*, В *aknātsa*). Давно уже предположенная (в частности, Хиртом) на основе этих форм на *-*u*- реконструкция типа *(*ĝe*)*ĝnōwe*[32] (соответственно *$\hat{g}noH^{w}e$ при допущении лабиоларинтального, по Мартинэ, или *$\hat{g}noHwe$) в настоящее время может быть поддержана как дополнительными сопоставлениями внутри индоевропейского (тохарские формы претерита А -*wa*, В -*wā*, мед. -*we*[33], албанские формы аориста на -*va*[34]), так и внешним ностратическим сравнением. Сопоставление индоевропейских форм этого типа с картвельскими формами, имеющими субъектный префикс **xw*- (сванск. *xw-i-ḳed* 'я беру то'), часто используемый при непереходных глаголах[35], подтверждает возможную интерпретацию соответствующего ностратического показателя (реконструируемого для

[28] «Immer tritt sine Art Schock» (B. Snell. φρένες — φρόνησις. S. 37).

[29] А. Мейе. Общеславянский язык/ Пер. с фр. М., 1951. С. 181, § 230.

[30] В. В. Иванов. Отражение двух серий индоевропейских глагольных форм в праславянском // Славянское языкознание. Доклады советской делегации. М., 1968.

[31] E. Sievers. Altenglische Grammatik nach der Angelsächsischen Grammatik neubearbeitet von K. Brunner. Halle (Saale), 1951. S. 61, 340, § 89, 396. Anm. 10, ср. s. 46, 151, § 63, Anm. 2, § 173, Anm. 1.

[32] A. Thumb. Handbuch des Sanskrit. II Teil: Formenlehre. 3. Aufl. von R. Hauschild. Heidelberg, 1959. S. 292, § 527 (там же литература вопроса).

[33] См. внутритохарский анализ: W. Krause, W. Thomas. Tocharisches Elementarbuch. Bd. I. Grammatik. Heidelberg, 1960. S. 238, 258, 260, § 430.3, 461.2, 468.2; к этимологии: W. Krause. Zur Entstehung des lateinischen uī und vī-Perfekts // Corolla linguistica. Wiesbaden, 1955.

[34] F. Bader. Flexions d'aoristes sigmatiques //: Étrennes de septantaine. Travaux de linguistique et de grammaire comparée offerts a M. Lejeune. Paris, 1978. P. 33—35.

[35] Ср.: Г. А. Климов. Типология языков активного строя. М., 1977. С. 225 (анализ дан строго внутри самого картвельского без обращения к возможностям внешнего сравнения).

ностратического, *-a*, следовательно, и для древнейшего индоевропейского в виде последовательности двух фонем — ларингального и **w*) как обозначения инактива (неволевого действия). Соответственно в рассмотренном значении гомер. *ἔγνω* можно было бы видеть след изначальной семантики исходной индоевропейской формы.

В тех индоевропейских диалектах, которые входили в аугментный ареал или к нему примыкали, от глаголов 2-й серии с преимущественным точечным (аористическим) значением длительные глаголы образовывались путем редупликации. По-видимому, это противопоставление представляет собой переосмысление унаследованного от общеиндоевропейского, так как в древнехеттском обнаруживается в качестве лексического архаизма оппозиция недлительного нередуплицированного глагола *teḫḫi* 'кладу, ставлю' и длительного глагола с результативным значением *tittiịai* 'основывать вновь и вновь, закладывать (о городах), устанавливать'[36]: *man-aš-pa* EGIR-*pa ụizzi nu* DUMU^{MEŠ}, ŠU *kuišša kuụatta utnē paizzi apell-a* SU-*i* URU$^{DIDLI.ḪI.A}$ GAL. GAL. ^{TIM} *tittiịanteš ešir* 'Когда же (из похода) назад он приходит, каждый из его сыновей идет в какую-нибудь из стран. И в его руке (под его властью) большие города были (вновь) основаны (основывались вновь и вновь)', Таблица Телепинуса, I, 20—21 (редуплицированная форма здесь, как и в следующем примере, может быть связана одновременно и со множественностью объектов); *nu udne maniiaḫḫeškir nu* URU$^{DIDLI.ḪI.A}$ GAL. GAL ^{TIM} *tittiịanteš ešir* 'И странами они управляли. И большие города были заложены (закладывались вновь и вновь)' (там же, 11—12); *takku* LU^{GIŠ} [TUKUL *ḫar*] *kzi*^{LÚ} ILKI *titiịanza* 'Если ремесленник умирает, а (взамен) ставят человека, несущего повинность' (Хеттские законы, § 40); *takku* ^{LÚ}ILKI *ḫarkzi nu* LÚ^{GIŠ} TUKUL *titiịanza* 'Если человек, несущий повинность, умирает, а (взамен) ставят ремесленника' (там же, § 41); *man-aš aki-ịa kuụapi nas Ú.UL* I-*aš aki* MAŠ-*ŠU*-ma-*šši tettiịan-pat* 'Если его казнят, он не один умрет, но и семья его к нему будет присоединена (буквально: поставлена)' (KUB XIII 4 I 33, новохеттский текст инструкций служителям храма, содержащий архаические формулы). Хотя в древнехеттском форма выглядит относительно изолированной, ее можно рассматривать как унаследованную от более древней эпохи. В пользу этого говорит разительный параллелизм с тохарским *táttan* 'он установит, положит', где обнаружен единственный след индоевропейской глагольной редупликации в тохарском[37]. Значение древнехеттской и тохарской глагольных форм представляет особый интерес для выяснения семантического параллелизма подобных редуплицированных основ и результативного перфекта типа греч. *τέθηκα, τέθεικα*, рассматриваемого как позднейшее новообразование. Аналогичное словообразовательное соотношение можно выявить между редуплицированным хет. *titta-nu-* 'устанавливать' с результативно-длительным значением и нередуплицированным образованием на такой же носовой суф. *-nu-*: лув. иер. *tanụaa-*. Согласно гипотезе Л. С. Баюн, в ликийском подобные противопоставления использовались для образования редуплицированных (по-видимому,

[36] N. Van Brock. Les thèmes verbaux à redoublement du hittite et le verbe indo-européen // Revue hittite et asianique. 1964. T. XXII, fasc. 75. P. 142—144, 145, 147.

[37] D. Q. Adams. On the development of the Tocharian verbal system // Journal of the American Oriental Society. 1978. Vol. 98. № 3. P. 279.

длительных) форм настоящего времени (типа *xixbati* 'окропляет'), противопоставленных нередуплицированным (вероятно, недлительным) формам прошедшего (*xbade* от *xba-* 'кропить')[38]. Это развитие аналогично исходной ситуации в таких языках аугментного ареала, как греческий. Перестройка исходного противопоставления длительно-результативных форм (в древнехеттском, как и в лувийском и в архаичном милийском-ликийском B, часто связанных со множественностью объектов глагола) и недлительных в хеттском была связана с широким распространением итеративов на **-sk̂-* > хет. *-šk-*, выступавших в первой функции[39]. Как было показано в исследованиях последних десятилетий, этот процесс в хеттском продолжает тенденции, характерные для целой группы индоевропейских диалектов, в которых наблюдается использование **-sk̂-* в качестве парадигматического показателя определенного класса глагольных форм (как в хеттском и тохарском)[40]. В части диалектов засвидетельствованы гибридные или промежуточные образования, в которых длительная (судя по хеттским и другим архаичным данным исходно результативная, относящаяся ко множеству событий или объектов) форма настоящего времени характеризуется одновременно и редупликацией основы, и присоединением суфф. **-sk̂-*. К таким формам принадлежит и греч. гомер. *γιγνώσκω* 'узнаю', противопоставленное аористическим формам типа *ἔγνω*. Архаизм суф. **-sk̂-* в этой гомеровской форме доказывается отождествлением с лат. *gnōscō* и алб. *njoh* 'знаю'. Албанский глагол входит в ограниченный по численности класс древних глаголов на **-sk̂-*, ср. алб. *shoh* 'вижу' (с супплетивным образованием аориста, подчеркивающим длительный характер формы настоящего времени), соответствующее хет. *šakuišk-* (итеративная форма к *šakuu̯ai-* 'видеть', прошедшее время от которого может иметь точечное значение, близкое к аористическому; ср. в «Песне об Улликумми», I таблица, A IV 33—34: *šakuuait* 'посмотрел', противопоставленное *šakuiškizzi* 'смотрит' в том же тексте); алб. *ngroh* 'грею' при отражении формы 2-й индоевропейской серии в родственном ст.-слав. **грѣѭ**. Алб. *ngroh* и *njoh* представляют собой архаические длительные основы настоящего времени на *-sk̂-* от корней на долгий гласный (исторически ларингальный), принадлежащих ко 2-й серии; древность этого типа образования удостоверяется и др.-хет. *zik-*[*-tsk-*] от *teḫḫi* 'ставить, класть' (с архаической огласовкой формы на **-sk̂-*).

Поскольку сравнение с родственными формами других индоевропейских языков позволяет считать гомеровскую форму на **-sk̂-* *γιγνώσκω*, как и аористическую форму *ἔγνω*, достаточно архаичной, можно предположить, что след древних семантических оппозиций сохраняется и в противопоставлении значений этих

---

[38] Л. С. Баюн. Глагольная редупликация в хеттолувийских языках // VIII Всесоюзная конференция по Древнему Востоку, посвященная памяти академика В. В. Струве (2.II.1889—15.IX.1965). Москва, 6—9 февраля 1979 г. Тезисы докладов. М., 1979. С. 15—16.

[39] В. В. Иванов. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965; W. Dressler. Studien zur verbalen Pluralität. Iterativum, Distributivum, Durativum, Intensivum in der allgemeinen Grammatik, im Lateinischen und Hethitischen (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. Bd. 259. I Abhandlung). Wien, 1968.

[40] B. Rozenkranz. Zur Entstehungsgeschichte der indogermanischen Verbalflexion (Arbeitspapier. № 16).

форм. В «Илиаде» в одном случае форма настоящего времени *γιγνώσκω* употребляется в таком же сочетании с *φρεσί(ν)*, которое обычно для аориста *ἔγνω* в приведенных эпических штампах. Но аорист использовался тогда, когда о каком-либо герое или боге повествовал автор. Форма же настоящего времени употреблена в прямой речи Ахилла, обращающегося к Приаму (Ω 563—564): *καὶ δὲ σε γιγνώσκω, Πρίαμε, φρεσὶν, οὐδὲ με λήθεις, ὅττι θεῶν τίς σ' ἦγε θοὰς ἐπι νῆας* 'Αχαιῶν 'И я же в сердце (в самой глубине себя самого) могу распознать (= распознаю как одно явление — одного человека в ряду других, ему подобных) тебя, о Приам, не скроешь от меня, что один из богов тебя привел к быстроходным кораблям ахейцев'.

Как самый контекст этой речи, так и приведенные сравнительные данные, относящиеся к предыстории формы *γίγνώσκω*, позволяют допустить, что и в этом месте еще сохраняется след ее исходного длительно-результативного значения, которое обнаруживается и в других местах «Илиады». Шантрен, характеризуя глаголы этого типа на *-σκω*, пишет: «Эти основы настоящего времени с удвоением являются экспрессивными и усиливают значение суффикса; они выражают действие, которое повторяется, чтобы достигнуть определенной цели: *γιγνώσκω*) 'постепенно ознакомляться' (Ψ 470)»[41]. По-видимому, с этим длительно-результативным значением формы, которое можно возвести к общеиндоевропейскому, связана и ее позднейшая лексическая специализация в гомеровском греческом, где *γιγνώσκειν* всего относится к отождествлению или распознанию человека (а не ситуации, ясное понимание которой обозначается глаголом *νοεῖν* [42]).

Приведенный текст из обращения Ахилла к Приаму представляет особый интерес с точки зрения того, как выражения, включавшие *φρεσί(ν)*, использовались для обозначения воли богов, передаваемой людям (что весьма существенно в свете изложенной гипотезы Джейнза). Несомненно, что в этих случаях в «Илиаде» нередко употребляются именно подобные обороты с *φρεσί*. В I песне, когда говорится, что Ахилл созвал собрание, это объясняется советом, данным ему Герой (А 55): *τῷ γὰρ ἐπι φρεσὶ θῆκε θεὰ λευκώλενος* "Ηρη 'Ему ведь в сердце (в самую глубину его самого) вложила (это) белорукая богиня Гера'.

Эта же эпическая формула, в которой *φρεσί* сочетается с *θῆκε*, встречается в аналогичных контекстах и в других частях «Илиады», в частности, когда та же Гера внушает Агамемнону мысль ободрить свое войско, теснимое Гектором: *ἐπὶ φρεσί θῆκ' 'Αγαμέμνονι πότνια* "Ηρη 'В сердце (в самую глубину) вложила Агамемнону (мысль) повелительница Гера' (Θ 218).

Соединение других форм глагола *τίθημι* с *φρεσί* встречается и в других местах «Илиады», в частности, в обращении Геры к Зевсу (Т 121): Ζεῦ *πάτερ, ἀργικέραυνε, ἔπος τί τοι ἐν φρεσὶ θήσω* 'О Зевс-отец, сверкающий молниями, слово одно тебе в сердце я вложу'.

Приведенные гомеровские контексты, в которых *φρεσί(ν)* в вероятном значении '(в) сердце, (во) внутренние глубинные части тела' сочетается с формами глагола *τίθημι* (*θῆκε, θήσω*), представляют исключительный интерес для выясне-

[41] П. Шантрен. Историческая морфология греческого языка / Пер. с фр. М., 1953. С. 189, § 258. — В цитируемом Шантреном месте «Илиады» использована форма *διαγιγνώσκω*.

[42] B. Snell. The discovery of the mind. The Greek origins of European thought. N. Y., 1960. P. 13.

ния предыстории того общеиндоевропейского синтаксического сочетания, которое лежит в основе позднейшего лат. *crēdō* 'верю' < **k̑red-*d^h*-eH-*, др.-ирл. *cretim*, др.-инд. *śrad dhā* (в таких оборотах, как *śrad te dadhāmi* 'в тебя верим' в «Ригведе», X, 147, 1, еще сочетание двух слов, которые при тмезисе могут быть разделены) 'класть под залог, вверять', авест. *zrazda* < **srazda* (ср. отражение первой части в пехлев. *srāδ* 'ставка, залог'[43]) из **k̑red-*d^h*-eH-*. В архаическом древнехеттском тексте мифа о Телепинусе в полуидеографическом написании ŠÀ-*ti* 'во внутренностях, внутри' (о брюшке пчелы, KuB XXXIII 9 II 9; 13 II 91) можно было бы видеть след древнехеттской формы локатива с нулевым окончанием *k(a)rit* < **k̑red*. Эта форма могла бы рассматриваться как подтверждение гипотезы о том, что и в **k̑red* d^h*eH-*, лежащем в основе форм типа *crēdō*, **k̑red* можно рассматривать как локатив с нулевым окончанием[44]. Анатолийские данные оказываются чрезвычайно существенными не только для подтверждения высказанных ранее гипотез о возможной исходной форме индоевропейского **k̑red* d^h*eH-*, но и для выяснения первоначального значения этого сочетания. В древнейшем памятнике хеттской литературы — близнечном мифе из «Повести о Цальпе» — рассказывается о сыновьях царицы, вернувшихся в родной город (Несу-Каниш). В том месте повествования, где боги вмешиваются, не желая, чтобы сыновья царицы узнали своих сестер, сказано: *nu-uš-ma-aš* DINGIR$^{\text{DIDLI}}$*-eš ta-ma-i-in ka-ra-ta-an da-i-ir* (A Vs 16)[45] 'И им боги другую внутренность вложили'. В этом хеттском тексте, как и в ряде других[46], хет. *karat-* имеет значение 'внутренность, вместилище мыслей', как это в ряде мест бесспорно и для родственного гомеровского *κραδίη*[47]. Для сопоставления с хеттским оборотом, как и с общеиндоевропейским **k̑red* d^h*eH-*, могут представлять интерес те места «Илиады», где говорится о том, что божество (Афина, Аполлон) вкладывает в сердце (*κραδίη*) силу (B 452) или мужество (Φ 547). Судя по хеттской параллели, сочетание **k̑(e)red* с ***d^h*eH-* 'класть, ставить' могло относиться как к подлинному, изначально присущему состоянию, причем в этом случае субъектом обычно являются люди, откуда *верить* (с дальнейшим развитием семантики типа рус. *поверить в долг*)[48], так и к состоянию необычному, вызванному «подменой» первоначаль-

[43] А. Г. Периханян. Сасанидский судебник. «Книга тысячи судебных решений» (Mātakdān ī hazār dātastān). Ереван, 1973. С. 522; см. дальнейшее обсуждение и литературу вопроса: В. В. Иванов. К типологии развития славянских и индоевропейских предлогов и послелогов // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973; Он же. Из этимологических наблюдений над балтийской лексикой // Zeitschrift für Slawistik. 1974. Bd. XX. № 2.

[44] C. Sandoz. Opuscules de grammaire indo-européenne I. Universität Bern, Institut für Sprachwissenschaft, Arbeitspapier, 10. 1973; J. Haudry. L'emploi des cas en védique. Introduction à l'étude des cas en indo-européen. Ed. Lyon. 1977. P. 459. № 6.

[45] H. Otten. Erne althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa (Studien zu den Boğazköy-Texten. H. 17). Wiesbaden, 1973. S. 6, 7, 33.

[46] P. Meriggi. Zu einigen Stellen hethitischer historischer Texte // Festschrift H. Otten. Wiesbaden, 1973. S. 20.

[47] Ср.: R. B. Onians. Op. cit. P. 23; J. Jaynes. Op. cit. P. 265, 266.

[48] В. В. Иванов. Разыскания в области анатолийского языкознания. 13. Хет. *karatan dai-* 'вложить внутренность': лат. *crēdō* // Этимология 1977. М., 1979.

ной сущности, причем в этом случае субъектом оказывается божество. Но особенно наглядно значение исходного индоевропейского синтаксического сочетания проясняется благодаря соотнесению его с синонимичными гомеровскими оборотами, в которых *d^heH- комбинируется с другим обозначением сердца, внутренностей — *φρένες, φρήν*. Гомеровская формула *φρεσὶ θῆκε*, в которой в качестве субъекта выступает божество, а объекта — люди, по существу построена одинаково с древнехеттской формулой из «Повести о Цальпе» и ее общеиндоевропейским прототипом.

У Гомера нередко *φρεσὶ* используется и в составе других выражений, относящихся к воздействию бога на человека. В этом смысле показательны слова Посейдона в XIII песне «Илиады», желающего, чтобы 'кто-либо один из богов' (*θεῶν τις*) мог 'внушить' (*ποιήσειεν*) мужество — вложить его 'в сердце' (*ἐνὶ φρεσὶ*) Аяксам (N 55). Такое же сочетание глагола *ποιέω* с предложным оборотом *ἐνὶ φρεσὶ* встречается и в XIV песне «Одиссеи» (273—274): *αὐτὰρ ἐμοὶ Ζεὺς αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ τοῦτο νόημα ποίησ'* 'Но мне сам Зевс в сердце (в самую глубину меня самого) эту мысль вложил'.

Особенно любопытна в начале XIX песни «Илиады» речь Агамемнона, который, оправдываясь перед ахейцами, винит в помутнении рассудка Зевса Мойру и 'ходящую во мраке' Эринию (*Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις* Ἐρινύς, Т 87). По его словам, это 'они у меня в собрании вызвали в сердце (в самой глубине меня самого) ужасное ослепление' (*οἵ τε μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην*, Т 88).

Продолжение в точности аналогичных представлений и сходных форм их выражения можно видеть в ранней трагедии, в частности у Эсхила в финале «Хоэфор» (Gho. 1022 и след.), «где выражение *φρένες δύσαρκτοι* характеризует потерю контроля над разумом» [49], вызванную воздействием Эринний (в том же контексте используется *δέσμιος φρενῶν*, Eum. 332—345) [50]. Во всех этих архаических примерах из трагедии, как и у Гомера, *φρένες* оказывается, как мы бы сказали на современном языке, «каналом связи» между человеком и божеством. «Бог мыслится вошедшим в человека, им и в нем действующим» [51].

В рассмотренном использовании формы *φρεσί* у Гомера можно было бы видеть подтверждение хотя бы части гипотезы Джейнза. Кажется вероятным, что термин *φρένες, φρήν* относился одновременно к тому чувствилищу внутри человека, которое быстро откликалось на приходящие извне существенные впечатления, и к той именно части человека или его сознания, через которую осуществлялось воздействие на него богов.

С таким пониманием гомер. *φρεσί(ν)* согласуется и использование этой формы в речи Одиссея во II песне «Илиады», когда Одиссей говорит о том, что все оставшиеся в живых ахейцы помнят предзнаменования, разгаданные предвещателем Калхасом. При этом он употребляет выражение *ἴδμεν ἐνὶ φρεσὶν* 'мы знаем в своих сердцах (в глубине самих себя)' (В 301). В той же песне и само божество

---

[49] В. Н. Ярхо. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) // Античность и современность: к 80-летию Ф. А. Петровского. М., 1972. С. 251.

[50] Там же.

[51] О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности. С. 123.

(Сон — *ὄνειρος*, посланный Зевсом) использует то же выражение, веля человеку — Агамемнону хранить в памяти то, что во сне сказано ему божеством: *σὺ σῇσιν ἔχε φρεσί* 'Ты в своем сердце (в самой глубине себя самого) держи' (B 33). По-видимому, к этому же использованию *φρένες* восходит и преимущественное обозначение посредством этого слова вместилища воспоминаний как таковых в последующей архаической традиции, в частности, у Эсхила [52].

3. В греческих текстах, в том числе и в гомеровских, сохранились несомненные следы связи *φρένες* и *θυμός*. Производные от *φρένες*, *φρήν* регулярно выступают в качестве эпитетов к *θυμὸς* [53], ср., в частности, приватинное *ἄφρων* в значении 'бесчувственный, невосприимчивый применительно к *θυμὸς*' [54]. В некоторых случаях *φρένες* (*φρήν*) и *θυμὸς* оказываются синонимичными или равнозначными [55]. У Гомера близость этих понятий определяется прежде всего тем, что *φρένες* рассматривается как вместилище для *θυμὸς* [56], ср. повторяющееся сочетание-клише *ἐν φρεσί θυμὸς* (Θ 202, I 462).

Гомер. *θυμὸς* означает самое вещество жизни, летучее дыхание духа, деятельную, действующую, чувствующую и думающую материальную субстанцию, родственную крови [57]. Это вещество покидает человека, когда он падает в обморок («теряет сознание» в современной терминологии) или умирает.

Летучесть *θυμὸς* у Гомера еще непосредственно продолжает семантику исходного индоевропейского **d^{h}uHmo-(s)* 'дым, удушье' : лат. *fūmus*, прус. *dumis* 'дым' (в частности, использованный для гаданий по дыму особыми жрецами *Dumones* [58]), лит. *dū̃mai*, латыш. *dũmi*, ст.-слав. **дымъ**, др.-в.-нем. *toum*, др.-сакс. *dōmian* 'дым', ср.-ирл. *dumacha* 'туман'; др.-инд. *dhūma-* 'дым' [59], хет. *tuḫḫima-* 'удушье' [60] (в мифологическом контексте, в частности, в архаических по языку описаниях засухи, наступающей при исчезновении божества — бога плодородия Телепинуса и других богов). Хеттский язык представляет особый интерес потому, что в нем суф. *-(i)ma-* в этой основе еще выделяется благодаря соотнесению с другими хеттскими производными именами существительными на *-ima-* и с глаголом *tuḫḫ-ai-* 'задыхаться', отражающим соответствующую индоевропейскую

---

[52] D. Sansone. Op. cit. P. 54—63.

[53] M. Darcus. — phrōn Epithets of thumos. — Glotta. 1977. Bd. LV. H. 4. S. 178—182.

[54] M. Darcus. Noos precedes phren in Greek lyric poetry // L'Antiquité classique. 1977.

[55] B. Snell. *φρένες* — *φρόνησις*. S. 43.

[56] R. B. Onians. Op. cit. P. 23.

[57] Там же, p. 48; K. R. Popper. Historical comments on the mind-body problem // K. R. Popper, J. C. Eccles. Op. cit. Part I, chapter P 5. P. 154. Ср. также с *θυμός*: A. W. H. Adkins. From the many to the one. N. Y.—Ithaca, 1970. P. 17; H. Fränkel. Wege und Formen frühgriechischen Denkens // Literarische und philosophigeschichtliche Studien / Hrsg. von F. Tietze. 2. Aufl. München, 1960. S. 8, 28—29 (Anm. 3) 174 (о позднейших авторах); Idem. Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. 2. Aufl. München, 1962. S. 85—86; E. L. Harison. Notes on Homeric psychology // Phoenix. 1960. 14; J. Jaynes. Op. cit. P. 69—70; D. Sansone. Op. cit. P. 5—20, 40—63, 79—92; M. Darcus. The notion of self in Xenophonos and Heraclitus. Toronto, 1973.

[58] В. Н. Топоров. Прусский язык. A—D. M., 1975. C. 390.

[59] J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wōrterbuch. Bd. I. Bern, 1959. S. 261.

[60] Ср.: M. Mayrhofer. Hethitisch und Indogermanisch. Gedanken zu einem neuen Buche // Die Sprache. 1964. Bd. 10. H. 2. S. 182.

основу[61], и с архаическим отглагольным отвлеченным производным с суф. *-att* (одушевленного рода) *tuḫḫiįatt* 'удушье', в частности, в древнехеттском фрагменте, написанном древним дуктусом, KBo VII 15 I 5—6[62]: *nu-tuḫḫiattit akti* 'и от удушья ты умрешь'. Та же основа в исходном глагольном значении представлена с суф. *-s-* в ряде диалектов: ст.-слав. **дыхати**, **въздыхнѫти**, рус. *двóхать*, *двóшить*, *десшáть* 'тяжело дышать, запыхаться'; лит. *dūsiù*, *dūsė́ti* 'пыхтеть, задыхаться', *dūsauti* 'вздыхать', *dusė́ti* 'покашливать' вост. лит. диал. *dųsù*, *dùsti* 'дышать, протухать', латыш. *dusêt* 'пыхтеть, дышать, дремать, отдыхать'; ср.-н.-нем. *dūsen* 'дремать', др.-исл. *dúsa* 'держаться спокойно'. Хотя в этом значении основа на **-s-* представлена преимущественно в германо-балто-славянской группе индоевропейских диалектов, ее можно тем не менее считать общим для них архаизмом, потому что производные от нее существительные распространены значительно шире: не только в славянском (ст.-слав. **дѹша**, ср. лит. *dùsas*, латыш. *dusa*) и в «древнеевропейских» диалектах (гот. *dius* 'дикий зверь', др.-исл. *dyr* 'четвероногое, дикое животное', др.-в.-нем. *tior* 'животное', др.-англ. *deor* 'дикое животное'; лат. *bestia*, *bellua* 'дикое животное' с изменением анлаута), но и в албанском (*dash* 'баран, овца'), и в греческом (*ϑεός* 'бог' < **ϑϝεσος*, *ϑεῖον* 'сера' < **ϑϝεσειον*).

В разных (частично пересекающихся) группах индоевропейских диалектов названия живых существ, включающие животных, людей и богов, образовывались от глаголов со значением 'дышать', 'вдыхать' и 'выдыхать'[63], ср. др.-инд. *aniti* 'дышит', *anila-ḥ* 'дыхание', микен. греч. *a-ne-mo* (Ветер как божество в сочетании *a-ne-mo⟨n⟩ i-je-re-ja*[64]), греч. *ὑπηνέμιον* (архаический древнеорфический термин, относящийся к оплодотворению мирового яйца ветром; отражен в «Птицах» Аристофана и косвенно у Аристотеля[65]), тох. B *anāsk-* 'вздыхать' (архаическое значение), ср. *onolme* (*wnolme*) 'живое существо, человек'[66], гот. *uz-anan* 'выдыхать', др.-исл. *andi* 'дыхание; душа'; лат. *anima* 'душа', *animus* 'дух', *animal* 'животное', др.-ирл. *anāl* 'дыхание', *anlmm* 'душа', ст.-слав. **вонѧ** '*ἄρωμα*'. Ср.

[61] Для исследования наиболее ранних языковых взаимоотношений на территории Евразии значительный интерес представляет совпадающее с этой индоевропейской основой общеенисейское название дыма: кет. *du'o* 'дым' (с ларингализацией), котт. *tu* 'дым' (A. Castrén. Versuch einer Jenissei-Ostjakischen und Kottischen Sprachlehre nebst Wörterverzeichnissen aus den Genannten Sprachen / Hrsg. von A. Schiefner. Spb., 1858. S. 184, 213, 250.

[62] Согласно датировке событий, относящихся к сирийскому царству Ямхад и Яримлиму, предложенной недавно Меллаартом (J. Mellaart. Egyptian and Near Eastern chronology: a dilemma? // Antiquity. 1979. Vol. LIII. № 2707. P. 18, table), фрагмент датируется началом II тысячелетия до н. э.

[63] См.: Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. II. Тбилиси, 1984.

[64] D. Page. Folktales in Homer's Odyssey. Cambridge, Mass., 1973. P. 75 ff.

[65] S. Morenz. Agypten und altorphische Kosmogonie // Aus Antike und Orient. Leipzig, 1950. S. 64—103.

[66] A. J. Van Windekens. Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes. Vol. I. La phonétique et le vocabulaire (travaux publiés par le Centre international de dialectologie générale de l'Université catholique néerlandaise de Louvain, fasc. XI). Louvain, 1976. P. 144, 335—336.

также др.-инд. *prāṇa* 'дыхание, жизненное дуновение, душа', гомер. ἔπρηϑον (аттич. πίμπρημι), хет. *parai-* 'дуть, раздувать', итер. *pariparai-*.

Достаточно близкую типологическую аналогию к этим семантически сходным группам индоевропейских слов представляют соответствующие термины в абхазо-адыгском. В адыгейском «... корень *псэ* в качестве самостоятельного слова сейчас переводится как 'душа' ⟨...⟩ Первоначально же, да и сейчас еще в народных диалектах это слово обозначало и обозначает 'жизнь, одушевленность', 'способность живых существ к произвольному движению или к смене живого и анабиотического состояния', т. е. движущуюся и растительную жизнь. Так, по представлению адыгейцев, *псэ* имеют все живые существа, обладающие способностью двигаться, например, кроме людей, все животные, насекомые и т. д., а также растительность, земля и вода, как обладающие способностью замирать на зиму и оживать весной. Таким образом, *псэ* в его первоначальном значении следует переводить словом 'жизнь', 'одушевленность', ср. *псэу* 'живой, живи; здоровый, целый', *псэушъхь* 'животное', буквально: 'живая голова'[67]. Сходным образом, родственное кабардино-черкесское «... слово *псэ*, которое сейчас принято переводить на русский язык словом 'душа' в его религиозном значении, первоначально не имело этого значения. Это видно из сохранившихся отдельных выражений: *абы псэ куэд игъэъуащ* || *игьэнащ* 'он много душ загубил' (букв. 'высушил' || 'заставил оставить, задушил') — говорят о резчике скота; *псэущхьъэ псоми псэ иIэщ* 'животные все «душу» имеют'; *уипсэр — выпсэщ* 'у тебя душа, как у быка (о железном здоровье)' (поговорка). От этого же корня происходят слова: *псэу* из *псэ* + *у* 'живой, здоровый, невредимый', *псо* 'целый, весь...', *псэущхьа* 'животное' (букв.: 'живая голова') и т. д. Таким образом, по народным кабардинским понятиям, *псэ* имеется не только у людей, но и у животных, рыб, насекомых и т. д., словом, у всех живых движущихся существ ⟨...⟩ сло-

[67] Н. Ф. Яковлев, Д. Ашхамаф. Грамматика адыгейского литературного языка. М.—Л., 1941. С. 219; ср. о родственных словах других абхазско-адыгских языков: К. С. Шакрыл. Очерки по абхазско-адыгским языкам. Сухуми, 1971. С. 79, 80, 130—131; ср. к семантике слова в абхазо-адыгском: убыхск. *psá* 'дуновение, душа, жизнь': H. Vogt. Dictionnaire de la langue oubykh. Oslo, 1963. P. 158 (слово № 2165). — Бросающееся в глаза сходство этого корня с греч. ψυχή было отмечено в 1926 г. Марром (Н. Я. Марр. О языке и истории абхазов. М.; Л., 1938. С. 311). Однако историческое объяснение этого сходства до сих пор дано не было. По данным сравнительно-исторического словаря северо-кавказских языков, составленного С. А. Старостиным и С. Н. Николаевым, любезно познакомившими автора со своей работой, в абхазо-адыгском **pə-sa-* 'душа, дыхание' выделяется префикс **pə-* и корень, родственный общенахскому **sa*, с тем же значением (отраженным в чеченском, ингушском и бацбийском) с предполагаемыми дальнейшими сино-тибетскими сближениями (восходящее к Марру сопоставление с карт. **s₁ul-* 'душа', др.-груз. *sul-*, см.: Н. Я. Марр. Указ. соч. С. 5; Г. А. Климов. Этимологический словарь картвельских языков. М., 1964. С. 178, вызывает известные сомнения). В таком случае ψυχή могло бы быть древним заимствованием (возможно, сложного слова или архаической суффиксальной формы, быть может, отражавшей старый корень с исходом на согласный) из языка, родственного северо-кавказским — возможно, из «догреческого» неиндоевропейского языка в том близком к пониманию Кретчмера употреблении этого термина, в котором его предлагает применить к языку населения Чатал-Гююка Меллаарт в своей книге: J. Mellaart. The Neolithic of the Near East. London, 1975. P. 282.

во *псэ* обозначало 'одушевленность, способность движения у живых существ, движущуюся жизнь'. Эта «жизнь представлялась кабардинцам чем-то вроде жидкости (см. приведенное выше выражение *псэ гъэгъун* 'сушить жизнь' в значении 'убивать, резать (скот)')»[68]. Представляется, что эта типологическая параллель, как и этимология и.-е. *d^huHmo-*, может помочь и при истолковании гомер. *θυμός*.

Конкретное представление о гомер. *θυμός*, как о веществе, выдыхающим (*ἀποπνείων*) которое умирающий герой представляется в «Илиаде», отражено в повторяющемся эпическом клише *θυμός ἀποπνείων* (Δ 524, N 563). О раненном человеке или коне говорится, что он испускает *θυμός* ртом: эпическое клише *θυμὸν ἄϊσθε*, Π 468, Υ 403; ср. встречающуюся после этого клише в конце следующей строки фразу *ἀπὸ δ' ἔπτατο θυμός* 'и дух прочь (от него) отлетел', Π 469. Соответственно *одышка* (*ἆσθμα*, ср. глагол *αἴσθω*) проходит (*παύετ'*, О 241—242), когда герой восстанавливает (свой) дух': *ἐσαγείρετο θυμὸν* (О 240, эпическое клише, повторяющееся в Φ 417). С этими контекстами, в которых явственно видна связь *θυμός* с дыханием и удушьем (ср. значение хет. *tuḫḫima-* 'удушье'), можно сопоставить и описание приносимых в жертву Агамемноном ягнят как задыхающихся, и лишенных *θυμός* (*ἀσπαίροντας, θυμοῦ δευομένους*, Γ 293—294).

Следы древнего с этимологической точки зрения употребления *θυμός* можно видеть и в тех местах «Илиады», где описывается, как к Менелаю, задетому стрелой, но оставшемуся целым, возвращается дух — *θυμός*, который снова собирается в его груди (*θυμός ἐνὶ στήθεσσιν ἀγέρθη*, Δ 152, ср. сочетание *θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν*, I 8; 255—256; К 461). Иногда в подобных случаях речь идет о том, что *θυμός* снова собирается в глубинах самого существа героя — в его *φρένες*. При этом используется эпический штамп с тем же глаголом *ἀγέρθη*: *ἐς φρένα θυμός ἀγέρθη*, ε 458 (об Одиссее, который был бездыханным — *ἄμπνευστος*, но затем оправился и снова стал дышать — *ἄμπνυτο*); Χ 475 — об Андромахе, которая при виде трупа Гектора было выдохнула свою душу (*ἀπὸ δε Ψυχὴν ἐκάπυσσεν*), но затем вздохнула (*ἄμπνυτο*). О Сарпедоне говорится, что душа его покинула (*ἔλιπε Ψυχή*), но потом он снова вздохнул (*ἀμπνύνθη*) и дыхание Борея (*πνοιὴ Βορέαο*) оживило его, подув вокруг него — того, который до этого печально выдохнул свой *θυμός*: *αὖτις δ' ἀμπνύθη, περὶ θε πνοιὴ Βορέαο ζώγρει ἐπιπνείουσα κακῶς κεκαφηότα θυμόν*, Е 697—698 (эпический штамп, употребленный и в только что цитированном месте Одиссеи ε 468). Последовательно проведенное сравнение *θυμός* как 'дыхания, души' с дуновением ветра видно в начале IX песни «Илиады», где говорится в этой связи о столкновении двух ветров (*ἄνεμοι δυό*), северного, Борея, и южного, Зефира (I 1—8). Здесь сочетаются оба индоевропейских названия дыхания и дуновения, одно из которых прилагается к душе, другое — к ветру. Не как метафора, а как еще более характерное для мифопоэтической дуалистической мысли конкретное описание, сходный образ выступает при характеристике богов, у которых во время распри души выдуваются в две стороны в глубине их самих: *δίχα δέ σφιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἄητο*, Φ 385. Архаизм последнего оборота не вызывает сомнений, но тем не менее остается недоказанным, что *φρεσὶ* в подобных сочета-

[68] Н. Ф. Яковлев. Грамматика литературного кабардино-черкесского языка. М.; Л., 1948. С. 147—148.

ниях у Гомера и последующих авторов[69] имеет конкретное анатомическое значение ‘легкие’. Образ микрокосма — «гротескного» (в смысле М. М. Бахтина) тела, в глубинах которого в двух полярно противоположных направлениях веют ветры, предполагают проекцию на тело божества (а позднее — и богоподобного героя) тех представлений, которые изначально были нужны для дуалистического описания макрокосма с помощью системы оппозиций типа север — юг. От этих мифологических образов еще очень далеко до конкретной анатомии, хотя возможно, что позднее соответствующие обороты допускали наряду с мифопоэтическим и анатомическое толкование.

Точно так же не столько о реальных физиологических процессах, сколько об их мифопоэтических моделях, может идти речь в тех случаях, когда о *θυμός* таких героев, как Менелай, сообщается, что он ‘согрелся’ (или ‘растаял’) — *ἰάνθη*, подобно росе в глубинах его тела: *μετὰ φρεσὶ θυμὸς ἰάνθη* (Ψ 600).

Сопоставление *θυμός* с жидкостью, опять-таки типологически напоминающее приведенные кабардино-черкесские представления, выступает особенно отчетливо в словах Кирки (*κ* 460 и след.), приглашающей Одиссея и его спутников поесть пищу и попить вина (*ἐσθίετε βρώμην καὶ πίνετε οἶνον*), чтобы *θυμός* снова появился у них в груди, как это было до того, как они покинули Итаку. Сейчас же, говорит им Кирка, вы сухи (*ασκελέες*) и лишены *θυμός* (*ἄθυμοι*, архаичное привативное образование, *κ* 463). Человек, тоскующий и изнуряющий себя, представляется едящим (*ἔδων*, *κ* 378) свой *θυμός* (слова Кирки, обращенные к Одиссею), растворяющим (*τήκειν*:*θυμός τῆκε*, *τ* 263) или расточающим (*ἀποφθινύθειν*:*θυμὸν ἀποφθινύθουσι*) его.

Для реконструкции тех мифопоэтических представлений, которые позволяют уяснить особо тесную связь гомер. *θυμός* и *φρένες*, особый интерес представляют те контексты, из которых становится ясным, что оба эти термина имели важнейшее значение для передачи человеку воли божества. Приведенные выше (см. раздел 2) контексты типа *φρεσὶ θήσω* находят точный аналог в сходных гомеровских сочетаниях с *θυμός*: *τῷ δ' ἐνὶ θυμῷ θῆκε μένος καὶ θάρσος* ‘Она (Афина) вложила[70] в душу (ему — Телемаху) силу (энергию) и мужество’, *α* 320—321; *μένος δε οἱ ἔμβαλε θυμῷ* ‘Он (Аполлон) силу (энергию) вложил в душу ему (Главку)’ (П 529[71]; за этим полустишием непосредственно следует выражение *Γλαῦκος δ' ἔγνω ᾗσιν ἐνὶ φρεσὶ*, П 530, ср. выше, раздел 2).

Поскольку *μένος* ‘сила, энергия, ярость’ в подобных эпических формулах бесспорно восходит к общегреческо-индоиранскому[72], представляется, что и соче-

[69] Ср. об Эсхиле: R. B. Onians. Op. cit. P. 46. Иначе объясняет слово: D. Sansone. Op. cit. P. 21—38.

[70] Активный характер перфектной формы (в противоположность медиальным при субъектах — названиях героев, ср. другие аналогичные примеры: И. А. Перельмутер. Общеиндоевропейский и греческий глагол. Видовременные и залоговые категории. Л., 1977. С. 193) может быть отражением той эпохи, когда обозначения волевых действий связывались преимущественно с субъектами — названиями богов (во всяком случае в контекстах типа приводимых).

[71] В книге Оньянза (R. B. Onians. Op. cit. P. 52), n. 1, допущена досадная ошибка при указании двух последних мест: Od. II, 320, XVI, 529 (вместо Od. I, 320, II. XVI, 529).

[72] R. Schmitt. Dichtung und Dichtersprache der indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967.

тания типа *θυμῷ θῆκε μένος* 'в душу вложил ярость', все составные части которых являются общеиндоевропейскими, могли бы отражать индоевропейскую формулу вида *d^huHmoi menos d^heH(e/o)* с близким значением 'в душу — в дыхание ярость — энергию вложил' (но с вероятным для индоевропейского другим порядком слов, преобразованным в общегреческом). Подобные формулы входят в целую систему архаических индоевропейских сочетаний с последним элементом *d^heH-*.

Наличие среди подобных формул сочетания *d^huHmo-d^heH-* (с возможным анаграмматическим обыгрыванием последовательности *d^h...H*) кажется вероятным благодаря наличию наряду с приведенными гомеровскими контекстами также и следующего показательного места в начале VII песни «Илиады», где говорится о решении Афины и Аполлона устроить поединок Гектора с кем-либо из ахейцев. За разговором двух божеств следуют строки (Н 44—45): *τῶν δ' Ἕλενος, Πριάμοιο φίλος παῖς, σύνθετο θυμῷ βουλὴν* 'И Гелен, любимый сын Приама, истолковал (как пророк, буквально: вложил вместе в свою пользу) в (своей) душе их совет'.

Глагольная форма *σύνθετο* восходит к общеиндоевропейскому сочетанию **som d^heH-*, которое (в сходном сакрально-предправовом контексте) отражено также в гомер. *συνθεσίν* 'договор, связь, объединение' (В 339, Е 319), вед. *saṃdhā* 'договор, связь, объединение', лит. *samdà* 'наем, аренда' *samdýti*, *sam̃do*, *sam̃dė* 'нанимать', ст.-сл. **сѫдъ** 'суд', а также о.-слав. **sъ-dě-slavъ* (рус. *Сдеславъ*, с.-хорв. *Здеслав*, польск. *Zdzieslaw* [73]), где еще отчетливо сохраняется синтаксический характер сочетания **sъ* > **som* и **dě-* < **d^heH-*. Общеиндоевропейский характер этого употребления можно подтвердить сравнением с др.-хет. *-šan* (частица, имеющая видовое значение завершенности, а также совместности) [74] как уточнителем при глаголе *dai-* 'ставить, класть': *ke-e-ša-an ḫu-u-ma-an-d* [(*a*)] [*plád-da-ni-i te-e-eḫ-ḫé* 'и все это вместе я складываю в «корзину» (или в «крыло»)' (ритуал царской четы, Rs IV 20—21) [75]; *ḫal-ma-aš-šu-it-t* [(*i*)] *ḫa-aš-ši-ya-a* [(*s*—*s*)]*a-an ti-an-zi* 'И они кладут (чаши) к трону, а также и к очагу' (там же, Vorderseite II 49—50) [76]. В среднехеттских текстах неоднократно встречается устойчивое сочетание хет. *naḫšaratt-* 'священный трепет, боязнь, благоговение' и *šan... dai-* : *nam-ma-aš-ša-an* DINGIR^{MEŠ} *-aš na-aḫ-šar-ra-az ti-ya-an e-eš-du* 'Далее да будет проявлено благоговение по отношению к богам' (KUB XIII 211); *nu-uš-ša-an šu-ma-a-aš* DINGIR^{MEŠ} *-aš na-aḫ-ša-ra-at-ta-an* ^{URU}*Ḫa-at-tu-ša-aš-pát* KUR-*ya zi-ik-ki-u-we-ni* 'И только в стране Хатти мы проявляем благоговение по отношению к вам, о боги' (KUB XVII 21 I 3); *nam-ma-aš-ma-aš-ša-a* [n SI] SKUR. SISKUR^{HIA} *-aš pár-ku-ya-an-na-aš ud-da-a-ni na-aḫ-ša-ra-at-t* [*a-a*]*n ki-iš-ša-an Ú. UL ku-iš-ki ti-ya-an ḫar-ta* 'Далее никто так не выказывал благоговения в деле очищения во время ваших молитв, к вам обращенных' (там же, I 19); *nu-uš* [*ša-aš-šan* U. NU. TE^{M}]^{EŠ} *-K[U-N] U na-aḫ-ša-ra-at-t*[*a-a*]*n ki-iš-ša-an Ú. U L ku-iš-ki t*]*i-ya-an ḫar-ta* 'И никто так не

[73] Ср.: T. Milewski. Indoewropejskie imiona osobowe // Prace Komisji językoznawstwa. № 18). Wroclaw—Warszawa—Kraków, 1969. С. 25, 218.

[74] F. Josephson. The function of the sentence particles in Old and Middle Hittite (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Indoeuropea Upsaliensis 2). Uppsala, 1972.

[75] H. Otten, V. Souček. Ein althethitisches Ritual für das Königspaar (Studien zu den Boğazköy-Texten. H. 8). Wiesbaden, 1969. S. 36—39.

[76] Там же, Seite 28, 29, 85—86.

высказывал благоговейного страха по отношению к вашей утвари' (там же). Цитированные среднехеттские ритуальные контексты удостоверяют общеиндоевропейский характер того использования **som* $d^{h}eH$- по отношению к воле богов, которое сказалось и в употреблении гомер. *σύνϑετο* в значении 'истолковал' (медиально — о воле богов)[77], ср. также в «Одиссее» по отношению к восприятию чужой речи: *ἐμεῖο δὲ σύνϑεο μῦϑον* 'мои выслушай (= пойми) слова', τ 268.

Поэтому приведенный гомеровский контекст дает основание для реконструкции индоевропейской формулы вида *d^{h}uHmoi som $d^{h}eH$-* в (своей) душе — в своем дыхании установить (совместно)' (медиально — о воле богов). Данная языковая реконструкция представляла бы культурно-исторический интерес, так как она позволила бы проецировать ситуацию, предполагаемую гипотезой Джейнза, на эпоху, предшествовавшую времени существования общегреческого языка.

То, что форма *ϑυμῷ* нередко использовалась именно по отношению к истолкованию воли богов, отчетливо видно и из таких контекстов, как слова Полидамасу Гектору (М 228—229): *ὧδέ χ' ὑποκρίναιτο ϑεοπρόπος, ὃς σάφα ϑυμῷ εἰδείη τεράων*. Так бы разгадал (знаменья) прорицатель, который искусен в ясном истолковании знамений в (своей) душе' (сходная последовательность слов *ϑυμὸς* и *ϑεοπροπίων* 'прорицания' (мн. ч.) засвидетельствована и в смежных строках в Z 438—439).

В свете этих архаических контекстов представляет исключительный интерес то, что с *ϑυμός* (как и с *φρένες*) у Гомера связаны не только духовидческие, но и зрительные восприятия, ср. *ἴδε ϑυμῷ* 'он увидел в душе' (ϑ 450), *ϑηήσατο ϑυμῷ* 'он рассматривал в душе' (ο 132, ср. *ϑηήσαο ϑυμῷ*, ω 90), а также воображение, ср. *ὄσσοντο γὰρ ἄλγεα ϑυμῷ* 'почуяли беды в душе' (о конях), Σ 224; *κακὰ δ' ὄσσετο ϑυμός* 'беды (дурное) чует душа' κ 374. Если идти по тому опасному (и в мере полезному лишь как приближение к мифопоэтическим метафорам) пути интерпретации гомеровских описаний через современные анатомические и физиологические представления, который раньше приводил к отождествлению *φρένες* с легкими, а *ϑυμός* — с дыханием (и кровью), то можно было бы предположить и далеко идущее сходство обоих терминов с теми органами и функциями, которые наука последних десятилетий соотносит в основном с правым полушарием мозга. Это включает и музыкальные восприятия, судя по гомеровскому гимну Гермесу (421 и след.), в котором дыхание звука лиры бога прошло через *φρένες*' (*φρένας ἤλυϑ'*) Аполлона и тот стал слушать в своем *ϑυμός*' (*ϑυμῷ ἀκουάζοντα*, ср. *ϑηήσατο ϑυμῷ*, *ὄσσοντο ϑυμῷ*).

Описанное употребление пары взаимосвязанных терминов *φρένες* и *ϑυμός*, выступающих у Гомера как обозначение тех путей («каналов связи»), которыми боги воздействуют на действия и чувства человека, представляется существенным доводом в пользу обсуждаемой гипотезы Джейнза. Но есть одно существенное обстоятельство в характере использования гомер. *ϑυμός*, на которое Джейнз не обратил внимания. Это слово у Гомера обычно обозначает душу, с которой герой вступает в беседу. В повторяющемся эпическом штампе герой целую речь 'сказал своей мужественной (великосердой) душе' (*εἶπε πρὸς ὃν μεγαλήτορα ϑυμόν*, Р 90 — о Менелае, ε 298 — об Одиссее). Одиссей в V песне «Одиссеи» в печали не раз говорит со своей душой (*ὃν μυϑήσατο ϑυμόν*, ε 285).

[77] Ср.: R. B. Onians. Op. cit. P. 60: 'understood (lit. «put together, for himself»)'.

Если принять гипотезу, по которой представление о намерении, которое богу вкладывают (*d^heH-, ср. выше о формулах с этим индоевропейским словом) в *d^h*umo*-, является более древним (возможно еще общеиндоевропейским) , то окажется возможным допустить более позднюю эволюцию значения *d^h*umo-s* > θυμός уже в самом греческом. В языке греческой эпической поэзии слово стало обозначать не только глубинную душу, воспринимающую и толкующую повеления богов, но и ту душу, с которой в самом себе может разговаривать сам человек.

Этот новый (и с точки зрения истории самосознания личности едва ли не решающий) этап в греческой традиции представляется возможным связать с древневосточным — хеттско-хурритским влиянием. В хеттский версии хурритского эпоса «Песня об Улликумми», влияние которого на древнегреческий эпос несомненно [78], засвидетельствован оборот *ištanzani-ši memiškiwan daiš* 'со своей душой начал он говорить', представляющий собой вероятный источник приведенных гомеровских эпических формул. Стоит отметить, что хет. *ištanzana*- 'душа' (слово возможного индоевропейского происхождения, ср. основу на *-n-* в хет. *ištandai*- 'медлить, останавливаться', гот. *standan*; хет. *istanzana*- < **ste/on-s-ono*- с закономерным *-ns-* > *-nz-*, к семантике ср. ἐπι-στήμων 'разумный', ἐπίσταμαι 'понимаю, умею', др.-.в-нем. *farstān*, *farstandan*, др.-англ. *understånden* и т. п.) совпадает с гомер. θυμός и в некоторых других отношениях. Как и гомеровское слово [79], хет. *ištanzana*- означает не только душу человека (в частности, в ее взаимоотношениях с богом), но и душу животного [80], ср. SILÁ-*aš ištanzanan da* 'Возьми душу ягненка' [81] (KUB XLI 23 II 15, KBo XII 170, 4 и след.). Возможность ареальных (если не генетических, правдоподобных в силу таких сходств, как **u*- во 2 л. ед. ч. и т. п.) связей хаттской традиции с абхазо-адыгской (где душой **pə-sa* наделялись и люди, и животные, и растения) делает существенным то обстоятельство, что такое употребление термина «душа», согласно Камменхубер, объединяет хеттскую культуру с хаттской (но ср. выше о реконструкции сходных представлений и для общеиндоевропейского, от которого — при замене самого термина для души — мог унаследовать эту особенность и хеттский). Хеттская эпическая формула *ištanzani-ši memiškiwan daiš* 'со своей душой начал он говорить', соответствующая гомеровским типа εἶπε ἰπὸς ὅ θυμόν, в свою очередь, является переложением хурритской *tiwena alumain katiya* (в начале хурритского текста «Песни об Улликумми» [82]). Первое слово хурритской формулы представляет

---

[78] В. В. Иванов. Древние культурные и языковые связи южнобалканского, эгейского и малоазийского (анатолийского) ареалов // Балканский лингвистический сборник. М., 1977. С. 33—38, там же литература.

[79] Ср. об этих его особенностях: B. Snell. The discovery of the mind. P. 11—12 (объяснение семантической дифференциацией с ψυχή не кажется убедительным, если не допустить обратного: ψυχή первоначально могло относиться к душе животного, ср. выше об этимологии слова).

[80] Ср. детальный филологический анализ: A. Kammenhuber. Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person. 1 Teil // Zeitschrift für Assyriologie. 1964. NF. Bd. 22. S. 163 ff.

[81] Родительный принадлежности, см.: M. Ciantelli. *da-* // A. Kammenhuber. Materialen zu einem hethitischen Thesaurus. Lief. 7. № 6. Heidelberg, 1978. S. 30.

[82] M. Salvini. Sui testi mitologici in lingua hurrica // Studi micenei ed egeo-anatolici, fasc. VIII (Incunabula graeca. LXVII). Roma, 1977. P. 76—78, 83.

собой определенную форму мн. ч. от *tiwe* 'слово', последнее — глагольную форму 3 л. ед. ч. на *-ya* (несколько странную при наличии объекта) от глагола *kad-* 'говорить', ср. сочетания *tiwe(na)* и *kad-* в письме Тушратты, IV 31: *ija-lle-nin tiwe-na... kadoža-šše* + *-na* 'те слова, которые он сказал'[83]; IV 17: *awenne-n-(i)n tiwi... ija-mma-man kad-i-l-ewa* 'какое-либо слово, которое должны были сказать'[84]. Форма *alumain*, остающаяся загадочной, по-видимому, является эквивалентом хет. *ištanzana-* (и гомер. ϑυμός).

Хурритское влияние на раннюю греческую культуру могло осуществляться либо через хеттское посредничество (в период интенсивных связей среднехеттского царства с Аххиявой в середине II тысячелетия до н. э.), либо непосредственно, в частности, через хурритских рапсодов в Угарите и на хуррито-лувийском юге Анатолии (во второй половине II тысячелетия до н. э.). Этим временем и следует датировать появление эпической формулы, в которой герой (как в хетто-хурритском эпосе божество) обращается к своей душе (ϑυμός = хет. *istanzana-*). Тем самым была заложена основа для осознания себя самого безотносительно к общению человека с богом. Поэтому, принимая в соответствии с рассмотренными выше фактами некоторые из положений Джейнза, следует вместе с тем уточнить хронологию. Хотя у Гомера и сохранились следы общения богов с людьми (прежде всего посредством φρένες и ϑυμός), тем не менее человек осознает и себя самого как отдельное целое, которое само может (как бы «на правах бога») общаться со своим ϑυμός. Это изменение связано прежде всего с воздействием древневосточных культур II тысячелетия до н. э.

4. Несмотря на те существенные изменения, которые объясняются воздействием древневосточных культур и другими особенностями истории носителей греческого языка в предгомеровское время, в лексике Гомера несомненно сохранилась архаическая особенность, заключающаяся в дробности семантического поля слов, относящихся к душе и сознанию. Эти слова позднее в известной мере могли заменять друг друга (причем значение ϑυμός сузилось: оно стало означать 'энергию, силу, мужество'). Уже у Гомера (в том числе и в некоторых контекстах, приводимых выше) обнаруживается значительная близость значений ϑυμός и ψυχή, которое осмыслялось (как и ϑυμός) в связи с дыханием[85].

Но хотя гомер. ψυχή иногда и употребляется в качестве синонима ϑυμός, тем не менее оно еще не означает принципа жизни, как у позднейших авторов (Парменида, Эмпедокла, Демокрита, Платона, Аристотеля). У Гомера это то, что остается от человека после его смерти (которая и состоит в исчезновении ϑυμός), призрак, переживающий тело человека, тень, лишенная разума и сознания. Эта тень без обычной жизни и без сознания пребывает в пределах Гадеса как видимое, но

---

[83] Анализ синтаксических форм см.: М. Л. Хачикян. Диалекты хурритского языка. М., 1978. С. 11.

[84] I. M. Diakonoff. Hurrisch und Urartäisch. Vom Verfasser autorisierte Übersetzung (Münchener Studien zur Spracliwissenschaft. Neue Folge. Beiheft 6). München, 1971. S. 131.

[85] Подробно о соотношении форм : ψύχω : ψυχή и о позднейшем значении этого термина см. в статье: А. В. Лебедев. Ψυχῆς πείρατα. С точки зрения обсуждавшейся выше (примеч. 67) этимологии речь идет о вторичных соотношениях, возникших (хотя и достаточно рано) на собственно греческой почве.

бесплотное подобие некогда существовавшего тела[86]. Когда Одиссей в XI песне «Одиссеи» посещает нижний мир, мрачное потустороннее царство Гадеса, он обнаруживает, что тени мертвых почти полностью лишены жизни. Только напоив их кровью, веществом, которое может вернуть им *ψυχή*, подобие жизни, Одиссей видит в них сходство с живыми людьми. Трагизм этой сцены заключается в жалости к тому состоянию, в котором находятся тени после смерти. Противопоставление *ψυχή* и *θυμός* отчетливо обнаруживается в рассказе о судьбе смертных (λ 218—222):

ἀλλ' αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν οὐ γὰρ ἔτι
σάρκας τε καὶ ὀστέα ἶνες ἔχουσιν, | ἀλλὰ τὰ μέν τε πυρὸς
κρατερὸν μένος αἰθομένοιο | δαμνατ', ἐπεί κε πρῶτα λιπῃ λεύκ'
ὀστέα θυμός, | ψυχὴ δ' ἠύτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται

'Но такова судьба смертных, когда кто-либо умрет.
Тогда плоть и кости уже не будут сдерживаться жилами'
Но мощная сила пылающего костра их осилит,
Как только душа (*θυμός*) покинет белые кости,
Психея (*ψυχή*) же подобно сновидению, отлетая, порхает'

(ср. *ἀποπτάμενος* о сновидении B 71 при *ἔπτατο θυμός* П 469, указывающем на наличие параллелей в поэтической фразеологии «Илиады»).

Как и самый обряд трупосожжения, судя по новейшим данным характерный для общеиндоевропейского (ср. хет. *ukturi* 'место кремации трупов', ритуальный индоевропейский термин, объясняемый как *uk-turi*, ср. к *uk-* < **weg-* — др.-инд. *úpa-vāja-yati* 'добывать огонь', авест. *ātrə̨ vazana* 'орудие для добывания огня'[87]; к *-turi* хет. *galgalturi* 'цимбалы, трещотки'[88] : слав. **golgol-*, интенсивная глагольная редупликация), само представление о двух видах душ, связанное с этим обрядом, по-видимому, может восходить к достаточно древнему периоду. Характерной чертой обряда, практически совпадающего у гомеровских греков, хеттов (видимо, уже в период царских захоронений в Аладжа Гююке, где имеются особенно характерные для захоронений этого типа гробницы; радиокарбонные датировки указывают на начало III тысячелетия до н. э.) и ведийских индо-ариев (по данным погребальных гимнов «Атхарваведы» и «Ригведы», хорошо коррелирующими с археологическими находками в Пакистане), является наличие символического изображения покойного (у хеттов и индо-ариев водружаемого на колесницу, как и в аналогичном шумерском обряде, сходство которого со скифским впервые еще в 30-е годы отметил Ростовцев). По-видимому, этому изображению приписывалось некоторое подобие бестелесной души, соответствующей греч. *ψυχή*.

Вместе с тем в свете современных разысканий, касающихся аналогий между гомеровским и хеттско-хурритским эпосом, нельзя не отметить разительного

---

[86] R. B. Onians. Op. cit. P. 94; J. Eccles, K. R. Popper. Op. cit. P. 155. Ср. также: B. C. Dieterich. Death, fate and the gods. London, 1967.

[87] F. Bader. Emplois recessifs d'un suffixe indo-europeen *-*tu*- // Bulletin de la Société de linguistique de Paris. 1977. T. LXXII, fase. 1. P. 177. К лат. *uulturus* ср. гомер. *βλοσυρ(ος)*: M. Leumann. Kleine Schriften. Zürich und Stuttgart, 1959.

[88] O. R. Gurney. Some aspects of Hittite religion. The Schweich lectures of the British Academy 1976. Oxford, 1977.

сходства 11-й песни «Одиссеи» и эмоциональной атмосферы соответствующего места в хеттско-хурритской «Песне об Улликумми» (имеющего, в свою очередь, прообразы в месопотамской традиции — прежде всего в эпосе о Гильгамеше[89]).

Но при бесспорности наличия месопотамских (и вообще переднеазиатских) источников у этой части «Одиссеи» несомненно, что часть отраженных в ней представлений и терминов может косвенно продолжать и более древнюю индоевропейскую традицию.

В значении, сходном с *ψυχή* в XI песне «Одиссеи» (λ 83, 476, 601—602), используется *εἴδωλον* 'призрак', который, судя по другому месту «Одиссеи», может быть богиней (Афиней, δ 795—796), одет в оболочку тела (*δέμας*). Близость *ψυχή* и *εἴδωλον* особенно видна в разговоре Одиссея с *ψυχή* Эльпенора (λ 31); в конце разговора Одиссей видит перед собой *εἴδωλον* Эльпинора (λ 83)[90]. Сходным образом у Пиндара (Fr. 131, 96) говорится, что *αἰῶνος εἴδελον* 'призрак, образ' спит, пока члены тела движутся, но объявляет во время сна о решениях богов и остается после смерти, в чем оправданно видят продолжение традиции, близкой к гомеровской[91]. В позднейших схолиях к XI песне «Одиссеи» (по поводу разговора с *εἴδωλον* Геракла, λ 601—602) вводится тройственное разграничение *εἴδωλον*, *σῶμα*, *ψυχή*, соответственно 'призрак', 'тело' и 'душа', но это разграничение никак нельзя признать отражающим реальное гомеровское употребление[92]. Кажется возможным поставить вопрос о том, что *εἴδωλον* в том ритуальном и сакральном значении, которое могло отражать комплекс представлений, связанных с похоронным обрядом, могло продолжать словоупотребление, предшествовавшее гомеровскому.

По собственно семантическим (а не только синтаксическим причинам) эквивалентом современного термина тело не может быть гомер. *σῶμα* 'труп', которое никогда не употребляется по отношению к живому человеку: «тело, *σῶμα*, это — последующее истолкование того, что первоначально понималось как *μέλη* или *γυῖα*, то есть 'члены'[93].

В свете открытий, сделанных искусствоведами, изучавшими особенности изображения тела человека в архаическом греческом искусстве (в частности, в росписях на вазах) как «собранья» отдельных его членов[94], значительный инте-

---

[89] Ср.: G. K. Gresseth. The Gilgamesh epic and Homer // Classical Journal. Tallahassee. 1975. Vol. 70. № 4. P. 1—18; G. Steiner. Die Unterweltbeschwörung des Odysseus im Lichte hethitischer Texte // Ugarit-Forschungen. Bd. 3. 1971. S. 265—283.

[90] Ср.: J. Lang. The concept of Psyche: its genesis and evolution // Acta ethnographica. 1973. T. 22. 1—2. P. 190 (разбираемое там же использование *ψυχή* как название души, говорящей с человеком в «Антигоне» Софокла, 317, близко к рассмотренному выше употреблению гомер. *θυμός* и может быть связано с позднейшим сближением смысла двух этих слов).

[91] R. B. Onians. Op. cit. P. 45, 102, n. 7; B. Snell. The discovery of the mind. P. 9.

[92] K. A. Garbrach. The scholia on Odyssey λ 506—540 // Eranos. 1978. Vol. 76, fasc. 1. P. 7, 10, 11, n. 21 (о тени в нижнем мире).

[93] B. Snell. The discovery of the mind. P. 5, 8.

[94] G. Krahmer. Figur und Raum in der ägyptischen und griechischarchaischen Kunst. Halle, 1931; B. Snell. The discovery of the mind. P. 5—6, 83. Ср. строки Пастернака (в «Разрыве»):

Когда бы, человек, я был пустым собраньем
Висков, ладоней, глаз, и плеч, и рук, и щек.

рес представляет вывод, по которому то значение, которое позднее передавалось единым термином *σῶμα*, у Гомера дробилось на названия его составных частей, сочленений (*γυῖα*), членов и мышц (*μέλεα*), кожи как поверхности тела (*χρῶς*) и т. п. Некоторые из соответствующих гомеровских терминов являются достаточно древними и восходят к общеиндоевропейским представлениям, для которых, по-видимому, характерна была аналогичная раздробленность всего этого семантического поля[95].

Разнообразию тех терминов, которым в современных европейских языках могло бы соответствовать как переводной эквивалент слово «сознание» (или в еще более менталистской терминологии «душа»), в древнегреческом отвечает и дробность того семантического поля, которое покрывается противоположным понятием (соответственно термином со значением «тело»). В этом последнем значении у Гомера может использоваться слово *δέμας*, но только при очень ограниченном круге предикатов типа 'быть маленьким (или большим)' (например, *μικρὸς ἔην δέμας* 'мал он был телом', E 801) 'быть похожим на кого-либо' (например, *δέμας ἀθανάτοισιν ὅμοιος ἦν* 'телом на бессмертных был он похож'). В подобных конструкциях *δέμας* всегда вступает в качестве винительного спецификации (что функционально соответствует русскому творительному падежу, как видно и из приведенных примеров). Такое узкое синтаксическое ограничение, наложенное на гомеровское употребление *δέμας*, не позволяет считать это слово точным эквивалентом термина 'тело' в современных европейских языках[96].

Тем не менее *δέμας* у Гомера входит в набор основных терминов, участвующих в описании человека как целого. В этом отношении весьма показательны слова Агамемнона, сравнивающего Хризеиду и первую свою жену Клитемнестру. Он находит, что первая не уступает второй ни в чем (A 115): *οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, οὔτ' ἂρ φρένας οὔτε τι ἔργα* 'Ни телом, ни ростом (осанкой), ни умом (*φρένας*), ни делами'.

Следует подчеркнуть, что в этом ряду термином, обозначающим 'сознание, ум, душу', является *φρένες*. Уже из приведенного контекста видно, что у Гомера *δέμας* 'тело' как обозначение каркаса или оболочки человека противопоставляется уму. Последний в этом противопоставлении может обозначаться и посредством *νόος*[97].

В эпизоде X книги «Одиссеи», где Кирке волшебным жезлом превратила спутников Одиссея в свиней, отчетливо противопоставлено их тело (*δέμας*), став-

[95] К проблеме индийских параллелей греческим представлениям о частях тела и соответствующим языковым обозначениям, часть которых тем самым возводится к общегреческо-арийскому диалектному периоду, ср., кроме известных исследований Э. Бенвениста и В. Н. Топорова, уже A. A. M. Esser. Die theoretischen Grundlagen der altindischen Medizin und ihre Beziehung zur griechischen // Deutsche medizinische Wochenschrift. 1935. № 15.

[96] B. Snell. The discovery of the mind. P. 5 (там же см. о других гомеровских терминах, входящих в то же семантическое поле).

[97] Относительно этого термина ср.: J. Böhme. Die Seele und das Ich bei Homer. Göttingen, 1929. S. 53, 72 и др.; B. Snell. The discovery of the mind. P. 9, 12—14 (попытка определить характер противопоставления *νόος* и *θυμός*), 311—312; S. M. Dareus. Noos precedes phren in Greek lyric poetry; Idem. The notion of self in Xenophonos and Heraclitus; R. B. Onlans. Op. cit. P. 82—83.

шее свиным, и сознание (*νοῦς*), оставшееся неизменным, как прежде (*κ* 239—240): *οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος ὡς τὸ πάρ ος περ* 'У них в самом деле были головы, визги и щетина, как и тела (*δέμας*) свиней, но ум (*νοῦς*) был неизменным, таким же, каким он был и раньше' (к сочетанию *νοῦς* и *ἔμπεδος* ср. *φρένες ἔμπεδοι οὐδε νοήμα*, *σ* 215).

Выдающийся современный исследователь соотношения сознания и мозга и истории этой проблемы К. Поппер считает приведенное место «Одиссеи» «решающим для доистории и ранней истории проблемы взаимоотношения сознания и тела»[98]. Отмечая, что выступающий в этом месте «Одиссеи» мотив волшебного превращения тела является старинным и широко распространенным в сказочном фольклоре (что в данном конкретном случае может быть подтверждено дословным совпадением с аналогичным образом — превращения богиней человека в свинью, запертую в стойле, в новохеттской литературе[99]), Поппер замечает, что «в этом, едва ли не древнейшем из существующих литературных текстов нашей западной цивилизации, отчетливо утверждается, что волшебное превращение тела сохраняет в неприкосновенности тождество самому себе сознания и разума»[100]. Из анализа этого места «Одиссеи» Поппер считает возможным сделать заключение, что сходный вывод можно распространить и на волшебные превращения в других произведениях античной литературы и сказочного фольклора (а также можно добавить и те произведения новейшей литературы, которые, как «Метаморфоза» Кафки, следуют той же архетипической схеме). «Поэтому сам человек, сознающий себя, это не искусственное построение картезианской идеологии. Это — универсальный опыт человечества»[101].

Соглашаясь с этим важнейшим для истории культуры выводом, стоит в то же время отметить, что и здесь (как и по отношению к рассмотренным употреблениям *θυμός*) гомеровские тексты занимают место, промежуточное между открываемой ими современной традицией и замыкаемой ими традицией архаической. Показательно, что термину *δεμας* в этом месте предшествует перечисление частей свиней (головы, щетина) и их характеристика (визги), выполненные по архаическому принципу изображения деталей, а не общего целого.

Гомер. *νόος*, *νοῦς* означает 'ум, преследующий определенную цель', 'понимание, предполагающее какое-либо намерение', 'сознание, ставящее перед собой цели'[102]. Слово это связано с *νοεῖν* 'видеть', ср. гомеровские употребления глагола типа *Τοὺς δ' Ἕκτωρ ἐνόησε κατὰ στίχας* 'Она увидела Гектора в рядах воинов' (Е 590). Особый интерес представляет figura etymologica *νόον... νοήσει* (I 104), которая указывает на осознание рапсодом (автором) связей глагола и имени. Вместе с тем самый этот оборот свидетельствует о том, что «мысль перестала быть

[98] J. Eccles, K. B. Popper. Op. cit. P. 155.

[99] В. В. Иванов. Древние культурные и языковые связи южнобалканского, эгейского и малоазийского (анатолийского) ареалов. С. 39.

[100] J. Eccles, K. B. Popper. Op. cit. P. 155. — В других случаях у Гомера тело (в его противопоставлении *φρένες* как 'сознанию, разуму', ср. выше о словах Агамемнона) может обозначаться словами *μέγεθος* 'величина, размеры тела', *εἶδος* 'вид, наружность, лицо'.

[101] J. Eccles, K. B. Popper. Op. cit. P. 156.

[102] R. B. Onians. Op. cit. P. 83; K. R. Popper. Op. cit. P. 155.

деятельностью мышления и стала самим обдумываемым предметом»[103]. Употребление *νόος*, *νοῦς* у Гомера предполагает обычно понимание ситуации в целом, способность в ней ориентироваться, сознание, наделенное разумом и даже способное сознавать себя самое. Как характер семантики слова, так и его прозрачные этимологические связи внутри самого гомеровского языка определенно указывают на принадлежность его к хронологически наиболее позднему слою во всем рассматриваемом фрагменте гомеровской лексики. Не подлежит сомнению, что именно употребление *νόος*, *νοῦς* решительно отделяет соответствующие гомеровские тексты от всей предшествующей традиции и приближает их к современной (поэтому выбор термина «ноосфера» Тейар де Шарденом и Вернадским вполне отвечает духу самого греческого термина).

Для гомеровского понимания *νοῦς* 'разума' характерно то место в «Илиаде», где речь идет об изготовленных Гефестах из золота девах («роботах»), обладавших разумом (*νοῦς*). По существу здесь в гомеровском тексте осуществляется переход от мифопоэтической мысли к технологическому рациональному мышлению, основы которого заложены позднейшей греческой наукой *.

[103] B. Snell. The discovery of the mind. P. 14.

* Впервые статья напечатана в сб. Структура текста. М., 1980. С. 81—117.



IV

ЗАМЕТКИ О ТИПОЛОГИЧЕСКОМ И СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ РИМСКОЙ И ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ МИФОЛОГИИ

Изучение архаической римской религии в той ее форме, которая предшествовала этрусскому и греческому влиянию, давно уже служит (в сопоставлении главным образом с индо-иранскими, прежде всего ведийскими, источниками) одним из основных средств для восстановления индоевропейской мифологии. В настоящее время, когда длительный период исследований этого рода подытожен в фундаментальной работе Дюмезиля [1], становится возможным и целесообразным обозрение некоторых из тех вопросов, которые еще ждут своего решения с помощью как сравнительно-исторических, так и типологических методов.

1. Архаичная индоевропейская ритуальная лексика в латинских текстах

Архаизм латинской ритуальной и социальной лексики часто демонстрируется на примерах совпадений италийских и кельтских терминов с индо-иранскими, в чем иногда видели пережиточные явления периферийных языков (типа латинского *rex* 'царь', ирландск. *rí* 'царь'; др.-инд. *rāja-*; латинск. *regina* 'царица', ирландск. *rígain*, др.-инд. *rājnī*; латинск. *Regia* 'дом царя', выступающее в архаичных обрядах, ирландск. *ríge*, др.-инд. *rājya-* 'царство', хотано-сакск. *rrāśa* и т. п.) [2].

В последнее время установлен целый ряд разительных латино- (и оскско-умбрско-)-анатолийских совпадений, касающихся такого рода лексики. Латинск. *ara* 'алтарь', оскск. *aasai* 'на алтаре', умбрск. *asa* 'алтарь' точно отвечает хеттск. *ḫašša-* в значении «алтарь, как очаг, посвященный божеству» [3], лув. *ḫaššaniti*. Употреблению латинск. *Ara* как наименования объекта культового почитания (культ *Ara Maxima*, бывший частным культом двух родов, но после IV в. до н. э.

[1] G. Dumézil. La religion romaine archaïque. Paris, 1966 (в дальнейших ссылках, в сносках и в тексте статьи сокращенно Dum.).

[2] M. Dyllon. Celtic and other Indo-European languages. Transactions of the Philological Society. London, 1947. P. 17—18 (там же библиография). По-видимому, в сакральном смысле употреблена уже форма *recei* = *rēgī* в древнейшей надписи на Форуме, строка 5 (см. литературу, указанную ниже, примеч. 10).

[3] E. Laroche. Hittitica // Revue de philologie. 1949. № 1. P. 36.

получивший значительно более широкое распространение) соответствует хеттск. *ḫašša-* как название обожествляемого предмета: в хеттском тексте ABoT 12 IV 25 последовательно описываются жертвоприношения божеству, обожествленному «трону» и обожествленному «очагу» (*ḫašši*); сходное сочетание обрядов, связанных с поклонением «трону» и «очагу» (идеограмма GUNNI) можно отметить и в хеттском ритуале KUB XXIX 1 IV 1. Хеттская формула *ḫašši paḫḫur* 'в очаге огонь', засвидетельствованная в сакральном значении в одном из древнехеттских фрагментов (KBo III 27, 22—27), точно соответствует оскск. *aasai purasiai* 'in ara igniaria' в Агнонской надписи [4].

Из латино-анатолийских сходств в ритуальной терминологии представляется особенно существенным семантическое совпадение латинск. *hostia* — названия жертвы, призванной умилостивить разгневанных богов, ср. *hostis* 'чужеземец, равный в правах с римлянином' (определение старого значения у Феста: «... ab antiquis hostes appellabantur quod erant pari iure cum populo Romano atque *hostire* ponebatur pro *aequare*», Festus, (414, 37) [5], с лувийск. *kašši*, употребленным в хетто-лувийском ритуале Туннави в сакральной формуле: *nu* SAL. ŠU.GI *še-ir ap-pa-an-na-aš ḫu-uk-ma-in ḫu-uk-zi a-ri-ia-ad?-da-li-iš* ᵈIM*-an-za šar-ri ka-ši-i ḫu-e-ḫu-i-ia tap-pa-aš-ša-it šar-ri ti-ia-mi ḫu-i-ḫu-i-ia* 'и старая женщина (= жрица, ворожея) ворожит так ворожбу поднятия (жертвоприношения богу): «дружественный (?) бог грозы (Тархунт), сверху для посещения (угощения) поспеши, с неба вверху на землю поспеши'» [6], I 57—59, ср. также позднейшее сакральное употребление ст.-сл. **господь**.

[4] В. В. Иванов. О культе огня у хеттов // Древний мир. Сборник статей в честь акад. В. В. Струве. М., 1962. С. 271. К литературе об указанном древнехеттском фрагменте, приведенной там же, с. 267, следует прибавить еще: В. В. Иванов. Хеттский язык. М., 1963. С. 24; В. В. Иванов. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965 (сокращенно: Иванов). С. 99 и 11. Примеч. 2; Г. И. Довгяло. К истории возникновения государства. Минск, 1968. С. 111—114; В. В. Иванов. Интерпретация древнехеттского фрагмента 2 Bo TU 10β // IV сессия по Древнему Востоку. М., 1968. С. 70—72. См. там же о соотношении сакральных формул о священном огне и о приходящей змее. Исключительный интерес представляет наличие аналогичной сакральной формулы, согласно которой змея входит в дом царя, в хеттском оракуле змей, см. H. M. Kümmel. Ersatzrituale für den hethitischen König («Studien zu Boğazköy-Texten», Heft 3). Wiesbaden, 1967. S. 29, ср. многочисленные типологические данные о связи культа змей с культом царя и, наоборот, о роли царя змееборца, что позволяет восстановить исходную бинарную семиотическую оппозицию, змееборец—змей, связанную с оппозицией огонь—вода, разъясняющую происхождение этих культов. Об общеиндоевропейском характере этой оппозиции см. V. Ivanov, V. Toporov. Le mythe indoeuropéen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstitution du schéma // Mélanges C. Lévi-Strauss. Paris, 1969. Образ «приходящей змеи» в отрицательном смысле находит типологическую параллель в южноамериканском индейском тексте: D. Derbyshire. Textos hixkaryâna. Belém—Para—Brasil, 1965. P. 165—167.

[5] Анализ древнего значения *hostia* и *hostis* см.: E. Benveniste. Don et échange dans le vocabulaire indo-européen // Problèmes de linguistique générale. Paris, 1966. P. 320—321.

[6] В. В. Иванов. С. 39 (с литературой вопроса). Для сравнения с ритуальным употреблением лувийского и славянского слов особый интерес представляет родственное др.-исл. *gestr* в качестве эпитета Одина, см. V. Machek. Sl. *gospodь*, lat. *hospes* et lit. *viešpats* //

Общей для латинского и хеттского языков является архаичная группа глаголов или отглагольных производных, имевших сакральное (в частности, относящееся к терминологии гаданий) или юридическое значение: латинск. *victima* 'жертвенное животное': хеттск. *ḫuek-/ḫuk-* 'убивать (жертвенное) животное'; латинск. *ō-men* 'объявление об истинности': хеттск. *ḫa-* 'принимать за верное'; латинск. *prae-sag-ium* 'предзнаменование', *sagus* 'вещий', *sāga* 'предвещательница': хеттск. *šak-* 'знать', *šakkiia-* 'открывать (посредством оракула)', *šagai-* 'знак, предвещание (в текстах оракулов)'; латинск. *sarcio* 'возмещаю': хеттск. *šarnink-* 'возмещать' [7]. В части этих случаев в латыни представлены не глаголы, а имена. Юридические контексты, в которых (согласно разысканиям К. Уоткинса) в архаической латыни встречаются корневые имена *lux* 'свет', *nox* 'ночь' (*si luci, si nox*), отвечают употреблению хеттских корневых глаголов *luk-* 'светать' и *neku-* 'темнеть', 'вечереть' [8] так же, как латинское корневое имя *ops*, использующееся и в качестве имени богини персонифицированного изобилия *Ops*, соответствует корневому глаголу *ḫap-* 'быть в изобилии', засвидетельствованному в хеттском архаичном описании ритуального праздника [9].

Особенный интерес представляет латинск. *iter* 'дорога, путь', ритуальное употребление которого вероятно уже по отношению в древнейшей надписи на форуме (строка 12 *:m:ite:rit...* [10]). В сакральном тексте тождественное по происхождению производное на **-t(e)r* от **i-* 'идти' употреблено и в единственном случае, где встречается хеттское слово *itar* 'хождение' [11], ср. также и в тохарских

Slavica. VIII. Debrecen, 1968. P. 156, где для объяснения этой группы слов использованы данные о древнеславянской социальной организации, тождественные тем, которые описаны в свете теории дарения Мосса для других индоевропейских групп: E. Benveniste. Op. cit., ср. в особенности важный для интерпретации др.-исл. *gestr* тонкий анализ аналогичных древнегерманских данных в замечательной статье: А. Я. Гуревич. Богатство и дарение у скандинавов в раннем Средневековье // Средние века. Вып. 31. М., 1968. К типологии божественного характера гостя см. A. M. Hocart. Caste. London, 1950. P. 79, n. 3 (о Фиджи).

7 См. о перечисленных словах: В.В. Иванов. С. 70, 98, 177; ср. R. Gusmani. Il lessico ittito. Napoli, 1968. P. 63—70.

8 В. В. Иванов. С. 290.

9 Там же. С. 68. Установленное Уоткинсом (С. Watkins. Studies in Indo-European legal language, institutions and mythology // Proceedings of the Third Indo-European conference on Indo-European and the Indo-Europeans. Philadelphia. April 1966. 1969, там же см. о *sarcio* и *šarnink-*), юридическое значение латинск. *manus* как термина, обозначающего социальное доминирование или «статус» (власть мужа над женой), позволяет подтвердить предлагавшееся ранее сравнение с хеттск. *manii-aḫḫ-atala* 'наместник, губернатор, правитель области' (обозначение «статуса» — ранга, следующего за высшим — царским в социальной иерархии; также «ранг» царя по отношению к богу). Исключительный интерес представляет также предложенное в другой работе Уоткинса сближение латинск. *uespillo*; хеттск. *uašpa-* (в значении погребальной одежды).

10 А. Эрну. Историческая морфология латинского языка. М., 1950. С. 275—276; Dum. P. 95—97. Это слово надписи, однако, не причислено к числу разъясненных в сводке: F. Stolz, A. Debrunner, W. Schmid. Geschichte der lateinischen Sprache. Berlin, 1966. S. 71—72.

11 См. контекст, приведенный в монографии A. Kammenhuber. Studien zum hethitischen Infinitivsystem // Mitteilungen des Instituts für Orientsforschung. Bd. II. Berlin, 1954. S. 65. Anm. 59.

языках употребление тохарск. А *ytār* 'путь', кучанск. *ytari* 'путь' в буддийских религиозных текстах, например, тохарск. А *noṣaññai ikusai krentats ytar*[*i*] (*yä*)*tsi pr*(*e*)*k*(*e*) 'Время идти по прежнему, хорошими (людьми) пройденному пути' [12], № 281 в 2. Это отглагольное производное на *-*t*(*e*)*r*, *-*tor* в латинском вытеснило древнее общеиндоевропейское название «пути, дороги», сохранившееся в переосмысленном значении: латинск. *pons* 'мост' [13]. Следы более древнего значения обыкновенно видят в древнем ритуальном термине *ponti-fex* 'жрец', который оказывается возможным сравнить с др.-инд. *adhvaryú* (название жреца, производное от того же корня, что др.-инд. *ádhvan* 'дорога' [14]) и ведийским эпитетом богов *pathikṛt* 'делатель пути' (RV 3, 33; 10, 17; см. *Dum.* Р. 553—554 и 557).

Обозначение ритуала как пути или дороги, отраженное в др.-инд. *adhvaryú* и латинск. *pontifex* 'делающий мост — дорогу', представляется возможным разъяснить и благодаря тому пониманию ритуальной дороги, которое известно у многих тунгусо-маньчжурских народов, называющих шаманское мировое дерево дорогой [15]; мост выступает в функции, аналогичной роли шаманской дороги как мирового дерева у сибирских народов [16], ср. также русск. *путь*, родственное латинск. *pons*, в сочетании *мощеные пути* [17] при обычном *мостить мосты*. Предлагаемое объяснение позволяет поставить по отношению к архаичной римской религии тот же вопрос о ее генетической связи с шаманским комплексом, который недавно возник и применительно к греческой (как ранее по отношению к древнеиндийской) религии [18]. Вторая часть слова *pontifex* по семантике (и по корню) напоминает многочисленные славяно-балто-иранские сложные слова со вторым компонентом типа русс. *-дей* в *чаро-дей* [19].

Название 'пути, дороги' не является единственным термином, общим у тохарских языков с латинским и используемым в латинских ритуальных текстах. Вполне уникальным является морфологическое сходство латинск. *Dapalis* (эпи-

---

[12] См. о конструкциях этого типа: W. Thomas. Die Infinitive im Tocharischen // Asiatica. Leipzig, 1954. S. 735. Anm. 181.

[13] Такое же название 'дороги' от корня *i- недавно предположено в «Авесте» (Vd. 19, 29): K. Hoffmann. Dr. J. M. Unvala Memorial volume. Bombay, 1964. P. 270; M. Mayrhofer. Рец. на кн. G. Devoto. Origini ind-europea // Indo-Iranian Journal. Vol. X. 1967. № 2/3. P. 188, n. 4.

[14] Ср. об *ahdvará* Э. Бенвенист. Индоевропейское именное словообразование. М., 1955. С. 143.

[15] Л. Я. Штернберг. Культ орла у сибирских народов // Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 123—124 (см. также о древнеиндийских параллелях); В. В. Иванов и В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965 (в дальнейших ссылках сокращенно: Иванов и Топоров. Системы). С. 167; см. также комментарий II в кн. Е. Д. Поливанов. Избранные работы. Статьи по общему языкознанию. М., 1968. С. 346.

[16] Иванов и Топоров. Системы. С. 167.

[17] В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. II. СПб.; М., 1882. С. 543.

[18] J.-P. Vernant. Mythe et pensée chez les grecs. Paris, 1965. P. 300 и 44 (с указанием литературы вопроса).

[19] В. В. Иванов и В. Н. Топоров. К реконструкции праславянского текста // Сб. Славянское языкознание. Доклады советской делегации на V Международном съезде славистов. М., 1963. С. 141.

тет Юпитера, образованный от *daps* 'пиршество', 'ритуальный пир') с тохарск. А *tāpal* 'еда, съестное' (*prene tñi ṣñi tāpal śwāsi nṣā raryu* 'если мне от тебя собственная пища для еды оставлена'), 'возможность быть съеденным' (*śiśkis tāpal mā pālskānt* 'о возможности того, что их может съесть лев, они не подумали', Puṇyavanta-jātaka, 13 а 3)[20]; в последнем случае возможен и морфологический параллелизм новообразований на *-l*, но сфера употребления латинск. *Dapalis* всё же делает более вероятным архаический характер этой формы.

Можно обнаружить черты сходства и между славянской и италийской ритуальной терминологией. Для выяснения древних истоков италийского культа Марса весьма существенным представляется сходство архаичных народных форм имени Марса с редупликацией — *Mamurius* (из осского?), фигурирующей в весеннем (мартовском) празднике изгнания «старика» *Mamurius Veturius*, со славянскими именами типа словацк. *Mamurienda* (при параллельной полной редупликации в Mar-murienda и архаическом латинском *Marmor*, *Mannar* в Carmen Aruale). Славянские редуплицированные формы (совпадающие с италийскими по принципу построения, хотя и не в фонетических деталях) относятся к женскому мифологическому персонажу, выступающему у западных славян и украинцев в связи с весенними обрядами захоронения этого персонажа (*Морены*, *Моряны*)[21]; частое у славян смешение женских и мужских образов подобных персонажей и изображение их в виде старика[22] заставляет считать сопоставление с *Mamurius* достаточно вероятным, что, без сомнения, потребует внесения существенных поправок в концепцию Дюмезиля (*Dum.* P. 216—217). В качестве параллели можно указать на южнославянские редуплицированные формы типа болгарск. *пеперуга*, *пеперуга* (с полной и частичной редупликацией первого слога, как и в предшествующем случае), для которых предполагается индоевропейский источник[23].

С восточнославянской мифологией (в свою очередь, данной чертой связанной с древнеиранской) латинскую объединяет наличие целого ряда воплощений отвлеченных понятий типа латинск. *Fortuna*, русск. *Суд*, *Судьба*, *Доля*, причем для всех трех традиций (латинской, иранской, славянской) характерен женский характер подобных воплощений, имена и эпитеты которых часто удваиваются (умбрск. *Tursa Çerfia*, латинск. *Lua Saturni*, *Dum.* P. 387 и т. п.). Давно уже отмеченное Р. О. Якобсоном сближение древнеиранского (авестийского) *Arədvī Sūra Anāhitā* и трехчленного же славянского сочетания типа русск. *Мать — сыра земля*[24] находит параллель и в латинском тройственном эпитете Юноны: *Juno Seispes Mater Regina* (где *Mater* аналогично русск. *Мать* в приведенном эпитете); отмечаемое Дюмезилем (*Dum.* P. 299) сходство Юноны с германской богиней **Frīy(y)o* снова находит параллель в славянском: женская богиня (*Мокошь*, ср.

---

[20] Перевод согласно: W. Thomas. Die tocharische Verbaladjektive auf -*l*. Berlin, 1952. S. 57, ср. S. 62. Этимология тохарск. А *tāp-*, куч. *tāp-* 'есть' впервые была дана в ст.: E. Frankel. Zur tocharischen Grammatik // Indogermanische Forschungen. Bd. 50. 1932. Heft 1. S. 7, но оставлена без внимания в статье: E. Benveniste. Don et échange dans le vocabulaire indo-européen. P. 323, ср. Dum. P. 187.

[21] *Иванов и Топоров.* Системы. С. 124.

[22] Там же. С. 123—125.

[23] Там же. С. 152—153, примеч. 280.

[24] Там же. С. 101, примеч. 98.

Сыра = авест. *Sura*), связанная с представлением о сыром, влажном, ночном начале, у славян связывалась с пятницей [25], как и **Frīy(y)o* у германцев.

Общее для многих индоевропейских мифологических традиций обожествление «предела» или «доли» (славянск. *čęstь*, *bogъ*, иранск. *baga* и т. д.) у римлян выражено в культе *Terminus*, выступающего в качестве малого божества, связываемого с Юпитером. Сходные греческие представления отражены как в культе Немезиды (ср. также семантику *δίκη*, *καιρός* и т. п.), так и в имени мифологического существа *Πόρος* (ср. греч. *πέρας* 'предел'), сопоставление которого со славянск. **pora* 'удачное время' [26] можно подкрепить любопытными аналогиями славянской группе слов, обнаруживаемыми в ягнобском: ягнобск. *póra*, *porá* 'часть' в сочетаниях типа временны́х *xúrě nidakě porá wésčě* 'спускается во время заката солнца' [27] (буквально 'солнца заката в п о р у спускается', ср. русск. *в вечернюю пору*), пространственного *vek póray kat* 'наружная часть помещения' (согдийск. христианск. *byqp'r* 'наружу', буддийск. *βykp'rčyk* 'наружный') [28], ягнобск. *čandín porá ros ašáwor* 'прошли много (= такую часть) пути', где *porá* синонимично *iporáa* 'много' (*i* + *pora*, ср. *ī pětě*, *i piráw* 'так, столько', *ī ránkě* 'таким образом', *i yoso* 'в этом году'). Представляется, что ягнобск. *iporá* можно сопоставить с манихейск. согдийск. *i p'ryk* 'совсем', буддийск. согдийск. '*yw p'r'yk* [29]; возможно, что та же иранская основа **pǎr* 'часть, доля' отражена и во второй половине парфянского *syg-pr* в документах из Нисы [30]. Можно думать, что в иранском **pǎr-* было синонимом **baga*, чем удостоверяется и предложенная ранее интерпретация славянск. **pora*.

Для исследования индоевропейской и славянской терминологии, относящейся к времени, несомненный интерес представляет также латинское имя бога смены времени года *Vortumnus*, для объяснения которого, кроме естественного сравнения с латинск. *vorti* (*Dum.* P. 333), можно использовать и термины типа русск. *солнцеворот*, ягнобск. *xur azīwórt* 'солнце повернулось' (о зимнем солнцестоя-

---

[25] Там же. С. 20 и 150. Отсутствие Мокоши в официальном пантеоне восточных славян можно сравнить с положением Минервы в Риме. В связи с проблемой ирано-латинских мифологических соответствий нельзя не отметить того, что предложенная В. И. Абаевым (В. И. Абаев. Скифо-европейские изоглосы. М., 1965) этимология латинск. *Volcanus* не находит никакой опоры в римских данных.

[26] Иванов и Топоров. Системы. С. 68—69.

[27] М. С. Андреев и Е. М. Пещерова. Ягнобские тексты. С приложением ягнобско-русского словаря, составленного М. С. Андреевым, В. А. Лившицем и А. К. Писарчик. М.; Л., 1957. С. 308 (отсюда же заимствованы и другие приведенные ниже примеры).

[28] Там же. С. 308. Относительно согдийских прилагательных и наречий с местным значением на *-p'r* (-авест. *-pāra-*): I. Gershewitch. A grammar of Manichean Sogdian. Oxford, 1954. § 1116. P. 170—171; М. Н. Боголюбов. Согдийские документы с горы Муг (языковые данные) // Труды 25 Международного конгресса востоковедов. Т. II. М., 1963. С. 339; Согдийские документы с горы Муг. Вып. II. Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарии В. А. Лившица. М., 1962. С. 117, 148, 204.

[29] Относительно согдийских слов ср. I. Gershevitch. Op. cit. P. 171; ягнобск. *i* в наречных сочетаниях сопоставляется с согдийск. *yw* (М. С. Андреев и М. М. Пещерова. Указ. соч. С. 262).

[30] И. М. Дьяконов, В. А. Лившиц. Новые находки документов в Старой Нисе // Переднеазиатский сборник. II. М., 1966. С. 140, примеч. 11.

нии)[31], ср. хотано-сакск. *bāḍa* 'время' < *warta*[32], подтверждающее сходное этимологическое объяснение (из производного на **-men* от **wert-*) и для русского наименования времени[33].

Из латинских ритуальных терминов, находящих разъяснение благодаря типологическому сопоставлению со славянским, можно отметить прежде всего эпитет Венеры *Calua* (*Dum.* P. 410), который представляется аналогом *плеши Ярилы* в русских обрядах и лысины героя в соответствующих болгарских ритуальных действах и старочешской мистерии[34]. В последнем случае сравнительное исследование становится типологическим, т. к. сопоставляются слова с разными корнями. Отражение в латинск. *Feronia* (*Dum.* P. 406) того противопоставления «природы» и «культуры», которое Леви-Строс считает основополагающим[35], заставляет с особым вниманием отнестись к таким свидетельствам славянского фольклора, как отражение значений русск. *зверь*, близких к латинск. *Feronia* и т. п. (*зверь, а не человек* и т. д.). Иногда сохранение древней семантики слова особенно ощутимо в поэтическом языке: латинская форма *angustos* в применении к дням (*Dum.* P. 330) находит соответствие прежде всего в употреблении родственных слов в поэзии на германских языках («Eng und ängstlich waren dir die Tage», Рильке о могиле Клейста).

2. Конь в римских и индоевропейских ритуалах

Древность римского ритуала *October Equus* убедительно доказана Дюмезилем (*Dum.* P. 217—229) на основе сравнения его с древнеиндийским обрядом *aś-vamedha* — принесением в жертву коня. Разительные аналогии этому ритуалу можно найти и у славян — в обряде, который можно восстановить на основании сравнения данных о культе Ярилы в Белоруссии с известиями средневековых авторов о культе Яровита и других богов, сходных с Яровитом, у балтийских славян[36]. Белорусский обряд, приуроченный к весеннему циклу (27 апреля при 15 апреля у Яровита и симметрично расположенном — 15 октября, т. е. через полный полугодовой цикл — римском ритуале; соответственно Ярила у белорусов украшен злаками, а не хлебом, как Equus October), носит ярко выраженный аграрный характер, тогда как в культе Яровита у западных славян соединены как аграрные черты (с его именем связывался весенний праздник плодородия), так и военные, благодаря которым средневековые авторы отождествляли Яровита с Марсом. По

[31] М. С. Андреев, Е. М. Пещерова. Указ. соч. С. 368.

[32] Согдийские документы с горы Муг. Вып. II. С. 44 (с библиографией).

[33] Ср. старое сравнение с др.-инд. *vārtma*: М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. Т. I. М., 1964. С. 361 (там же о сопоставлении М. М. Покровского с латинск. *annus vertens*, *mensis vertens*, *aniversārius*).

[34] Иванов и Топоров. Системы. С. 123 (с литературой вопроса). Относительно эквивалентности мужских и женских персонажей этого типа ср. выше (о Морене, Моряне). Дюмезиль многократно отмечает соответствие женских божеств в Риме и мужских богов в других индоевропейских традициях.

[35] C. Levi-Strauss. Le cru et le cuit. Paris, 1964.

[36] Иванов и Топоров. Системы. С. 122.

отношению к Марсу, с которым в Риме связывался праздник Equus October, в равной мере вероятна как аграрная интерпретация обряда, так и военная. Копье, выступающее в римском обряде в качестве атрибута Марса, можно сравнить с золотым щитом Яровита; военный бог балтийских славян — Свентовит, объединяемый с Яровитом наличием воинской функции и вторым компонентом (*-vit*) имени, имеет в качестве своего атрибута белого коня, как и белорусский Ярила на апрельском празднике и римский капитолийский Юпитер, по своей функции сходный со Свентовитом (с ритуальной белой лошадью капитолийского Юпитера конь Свентовита объединяется и специфическим запретом для людей ездить на этом коне). Согласно римским источникам, особую роль в римском ритуале играла голова коня. Представляется возможным сопоставить с этими известиями археологические сведения, по которым при приношении в жертву коня в Новгороде (видимо, у восточных славян[37]) от туловища отделялась голова[38], игравшая особую роль в обряде. Конский череп, венчаемый зеленью во время купальских обрядов, сохранил свою ритуальную функцию в западной части Полесья[39], ср. также воплощение смерти в виде кобыльей головы в славянском фольклоре[40]. Роль правой лошади в римском и древнеиндийском ритуале можно сравнить с тем, что в белорусском обряде Ярила, сидящий на белом коне, держит в правой руке человеческую голову (здесь человеческую голову можно считать ритуальным эквивалентом лошадиной: равнозначность человеческого жертвоприношения и приношения в жертву коня подтверждается такими позднейшими римскими фактами, как приношение в жертву человека вместо лошади, *Dum.* P. 160). Об особой ритуальной роли *caput equi* 'головы коня', соотносимой с *caput humanum* 'голова человека', свидетельствует легенда, закрепленная в римской литературе (*Dum.* P. 451—453); ср. отражение фольклорного мотива говорящей головы коня в славянских литературах исторического времени[41]. Связь Марса с лошадью подкрепляется не только данными, относящимися к Equus October, но и свидетельствами о религиозном кавалерийском параде *transuectio equitum*. Характерно, что колесницы в Риме сохранялись лишь пережиточно во время состязаний, в Риме они становились лишь приметами культа[42] (при этом с культом Марса со-

[37] Характерно, что сохранение языческих обрядов в Новгороде свидетельствуется и источниками значительно более позднего времени: В. Б. Вилинбахов. Несколько замечаний о легендах Великого Новгорода и древнейших межславянских связях // Вестник ЛГУ. 1963. № 14. Вып. 3.

[38] В. Г. Миронова. Языческое жертвоприношение в Новгороде // Советская археология. 1967. № 1. С. 215, 221—222, 226.

[39] Иванов и Топоров. Системы. С. 126, примеч. 179.

[40] Там же. С. 78.

[41] В. Чернышев. А. С. Пушкин и сербские и русские народные песни // ИОЛЯАН. Т. VII. 1948. Вып. 2. С. 162.

[42] В анатолийской традиции сходным был, вероятно, культ Перуа — бога на лошади: H. Otten. Pirva — der Gott auf dem Pferde // Jahrbuch für kleinasiatische Forschung. Bd. II. Heft 1. 1951. В связи с этими данными существенным представляется отражение архаической (может быть, еще индоевропейской) терминологии в римском *magister equitum* 'предводитель всадников' (одна из важнейших должностей, связывавшаяся с объединением молодых мужчин в мужской союз: A. Rosenberg. Der Staat der alten Italiker. Berlin, 1913. S. 89—100), ср. *equitatus* 'конница, верховая езда; всадническое сословие', *ἱππότα* и т. п.

единяется и способ военного обеспечения расселений — колесницы, и самый обычай выделения младшего поколения и его обособленного поселения, приведший к расселению, см. *Dum.* P. 211). Поэтому военные черты соответствующих божеств (в частности, Марса) могли отступать на второй план по сравнению с аграрными.

3. Следы римского мифа, сходного с циклом Кухулина

В предшествующих работах автора, посвященных реконструкции индоевропейского мифа, из которого происходит цикл ирландских саг о Кухулине и миф о лидийском Кандавле[43], отмечалось отсутствие явных свидетельств такого же культа в Риме. Косвенные его следы можно было бы обнаружить в италийских изображениях зверя (собаки или волка) с тремя головами, соединяемого с изображениями римских божеств (в том числе Марса), *Dum.* P. 243. Трудность, однако, заключается в том, что тот же мотив, явно напоминающий упомянутый ирландско-лидийский, отражен и в группе изображений на этрусских зеркалах, где Марс (подобно древнему индоевропейскому герою, побеждающему трехглавого волка или пса) изображен в трояком виде, что связывают с легендами о тройной жизни Марса (*Dum.* P. 244). Дюмезиль, с полным основанием сопоставляющий эти этрусско-латинские изображения с ирландским мифом о Кухулине, видит в них отражение древнего кельто-италийского мифа (*Dum.* P. 645). Но наличие упомянутой выше лидийской параллели делает в данном случае крайне затруднительным отделение лидийско-этрусской традиции от кельто-италийской. Поэтому особенно важным представляется то, что в собственно римских обрядах, связанных с центральными моментами римской общественной жизни, можно найти отражение сходных поверий.

Речь идет о Луперкалиях. Истолкование самого имени *Luperci* из *lupus* и *arcere*, принятое многими исследователями, встречало возражения, основанные на том, что в самом ритуале ничто не направлено против волков (*Dum.* P. 341). Но то отождествление волка с чудовищным псом, которое следует из семантики др.-ирл. *cú* 'пес; волк', позволяет предположить, что имя *Luperci* является римским аналогом имени Кандавла ('псов-удушителя', т. е. того, кто удавливает псов или волков-чудовищ). Эта интерпретация подтверждается упоминанием принесения в жертву собаки во время Луперкалий, что согласуется с лидийским ритуалом, недавно обнаруженным во время раскопок в Сардах и объясняемым культом Кандавла (по Ханфману); характерна также связь римского ритуала с богом *Faunus*, имя которого тождественно иллирийскому названию волка. Сочетание во время Луперкалий обрядов, связанных с псом-волком и козами (приносимыми в жертву), напоминает, во-первых, о римских же обрядах, где *flamen Quirinalis* приносит в жертву собаку и овцу (*Dum.* P. 164); во-вторых, о том, что Лары Рима воплощались в виде двух молодых людей (как и *Luperci*) в овечьих шкурах с собакой (*Dum.* P. 338); в-третьих, о хеттских обрядах, где выступают «волчьи лю-

[43] В. В. Иванов. Происхождение имени Кухулина // Проблемы сравнительной филологии. М.; Л., 1964. С. 459—461; Он же. Общеиндоевропейская... С. 288, примеч. 81.

ди» в овечьей шкуре (наряду с «собачьими людьми», преимущественно являющимися исполнителями ритуалов)[44].

4. Взаимоотношение римской, этрусской и анатолийской традиций

Выше уже приходилось встречаться с трудностями, возникающими при отделении собственно римского индоевропейского наследия от этрусского, видимо, связанного с анатолийской (или шире восточно-средиземноморской, включая финикийскую и вавилонскую) традицией. Наиболее ярким примером может послужить вся техника гаданий, которая у римлян бесспорно сложилась под сильным этрусским влиянием (как у хеттов — под влиянием хурритской и вавилонской традиций). Сама роль гаданий в государственной жизни, участие в них высших должностных лиц объединяет римскую и хеттские традиции. Однако следует иметь в виду, что в обществах жреческого типа, где царь тесно связан с верховными жрецами (или является одним из них), такого рода явления могут возникать в результате конвергенции. С точки зрения теории игр принятие решений при неполной информации о стратегии противника разумно осуществлять случайным образом: поэтому практика принятия государственных решений с помощью гаданий у хеттов и римлян оказывается вполне понятной (как и аналогичные способы пережиточного знакового поведения, например, раскладывание пасьянса у современного человека, сопоставленные Л. С. Выготским[45] с этими архаичными методами принятия решений).

Существенно, однако, не просто совпадение социальной значимости гаданий в римском, этрусском и хеттском обществах, но и целый ряд важных деталей, объединяющих этот вид ритуалов. Особый интерес привлекли модели печени, где у этрусков и хеттов (по-видимому, независимо друг от друга, *Dum.* P. 623) отразились вавилонские влияния (при этом следует иметь в виду, что вопреки тому, что предполагает Дюмезиль, некоторые хеттские тексты гаданий, предшествующие еще хурритскому влиянию на хеттов и датируемые древнехеттским периодом[46], восходят к ранней вавилонской традиции). Насколько можно судить по лучше всего известной модели — бронзовой этрусской печени, на которой дана схема всего этрусского пантеона, это изображение типологически сходно с теми шаманскими картами мира (используемыми для гаданий, как и этрусские модели печени) и сходными с ними рисунками, которые обнаруживаются у раз-

[44] L. Jakob-Rost. Zu einigen hethitischen Kultfunktionären // Orientalia. Vol. 35, n. s. 1966. fase. 4. S. 417—422. О связи бога *Faunus* с луперкалиями см. K. W. Welwei. Das Angebot des Diadems an Caesar und das Luperkalienproblem // Historia. Bd. XVI. 1967. Heft 1.

[45] Л. С. Выготский. Развитие высших психических функций. М., 1960. Параллель с теорией игр была указана автору И. А. Полетаевым.

[46] Эта датировка, предложенная ранее автором (Иванов. Хеттский язык. С. 39) на основе сопоставления аккадо-хеттских соответствий в текстах оракулов и в древнехеттско-аккадском двуязычном завещании Хаттусилиса I, в настоящее время может быть подтверждена благодаря обнаружению древнехеттского фрагмента хеттских предсказаний (H. G. Güterbock. A view of Hittite literature // Journal of the American Oriental Society. Vol. 84. № 2. 1964. P. 110, n. 22a).

ных сибирских народов, например, енисейских [47], и находят соответствие как у многих других народов евразийского шаманского комплекса, так и в цивилизациях доколумбовской Америки. Типологическое сходство этих шаманских карт мира с этрусской моделью печени обнаруживается прежде всего в том, что противопоставление левый-правый совмещается с противопоставлением солнце-луна: на этрусской модели печени солнце (*usils*, ср. сабинск. *ausel sol* [48] и индоевропейский корень *aus-*, *us-*) находится справа, луна (*tivr*) — слева, как и на всех шаманских изображениях [49]. Несомненный интерес представляет и предположение Дюмезиля (*Dum.* P. 620), по которому на обратной стороне той же этрусской модели обнаруживается противопоставление круглый — четырехугольный, совмещенное с противопоставлением левый-правый (ср. роль геометрических схем этого типа в религиозном изобразительном искусстве и архитектуре священных зданий великих азиатских религий). Можно думать, что существенная роль противопоставления левый-правый в римских гаданиях (в частности, по птицам) связана со значимостью того же противопоставления у этрусков (где предполагается возможность восточных влияний, *Dum.* P. 652); сходные процедуры описаны и в хеттских текстах оракулов. Но окончательное решение здесь, как и во многих других случаях, затрудняется наличием типологически (или генетически?) сходных ритуалов у других индоевропейских народов (ср. гадания у балтийских славян по данным средневековых авторов), а также и во всех архаических обществах.

Представляется вероятным, что колебания в поле, отмечаемые у этрусских божеств (*Dum.* P. 649), можно сравнить с теми колебаниями в поле (или безразличием к полу), которое имеет место по отношению ко многим хеттским божествам [50].

Другими чертами, вероятно, чисто типологического сходства между римской и хеттской религией можно считать совпадения отдельных формул, например, «стать богом» в смысле «умереть» (*Dum.* P. 358, n. 1); формул, касающихся вмешательства богов в сражение на стороне римлян (или соответственно хеттов). В тех случаях, где (как по отношению к четырехугольной ритуальной схеме *Roma quadrata* [51]) в равной мере возможно и этрусское влияние, и индоевропейская традиция, выбор объяснения зависит от дополнительных факторов.

---

[47] В. В. Иванов, В. Н. Топоров. К описанию некоторых кетских семиотических систем. Уч. зап. ТГУ. Труды по знаковым системам. II. Тарту, 1965. С. 140. Табл. 4.

[48] О связи сабинской формы с этрусской см.: Э. Бенвенист. Указ. соч. С. 68, где еще не могла быть учтена реконструируемая форма текста *ausel sol*, подтверждающая предполагаемую Бенвенистом сабинскую форму.

[49] Из древних мексиканских параллелей ср. в особенности рисунок, где справа от мирового дерева находится бог солнца, слева — божество смерти: T. W. Danzel. Mexiko. I. Darmstadt, 1922. Tafel 26 (сверху).

[50] H. Otten. Op. cit. S. 72, примеч. 2. По-видимому, в данном случае речь может идти о сохранении в качестве архаизма андрогинного характера божества, соединяющего в себе оба полюса оппозиции мужской-женский, ср. H. Baumann. Das doppelte Geschlecht. Berlin, 1955; M. Eliade. Méphistophélès et l'Androgyne. Paris, 1962; С. М. Эйзенштейн. Избранные произведения. Т. 1. М., 1964. С. 440—441 (о древнемексиканских богах).

[51] Ср. четырехугольность, противопоставленную круглым формам в индоевропейских и римских ритуалах, связанных с огнем, число 4 по отношению к весталкам.

5. Культ близнецов в Риме

В римских источниках сохранилось достаточно большое число свидетельств культа близнецов, на чем в специальном разделе своей монографии «Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний» подробно останавливался А. М. Золотарев [52], развивший некоторые идеи Л. Я. Штернберга [53] и Р. Харриса [54]. Сравнительно-исторические данные, доказывающие индоевропейское происхождение культа близнецов в Риме, в настоящее время могут быть расширены. Специально для римской мифологии важно не только осуществленное в настоящее время углубление анализа индоевропейских истоков греческого мифа о близнецах [55] (живучесть которого в поздней европейской литературной традиции доказывается хотя бы первой книгой стихов Пастернака, самим своим названием и одним из ключевых стихотворений — «Сердца и спутники...» — обязанной этому мифу), дальнейшее выявление черт близнечного мифа у других героев греческого пантеона (в том числе Прометея и Эпиметея [56]), установление размежевания сфер скотоводческой деятельности древнеиндийских обожественных близнецов (один из которых связывается с лошадьми, другой — с быками) [57], но и прежде всего обнаружение в древнейшей италийской мифологии культа близнецов, считавшихся богами (*Dum.* P. 68—69, 252—253). Этот культ всего отчетливее сохранился в Пренесте, ведущей свое происхождение от племянника (по женской линии — сына сестры) божествен-

[52] Автор настоящей статьи при ознакомлении с данными римских источников пришел весной 1967 г. к выводу, что они дают очень хорошее подтверждение концепции книги: А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964, в опубликованном тексте которой Ромул и Рем упомянуты только в одном месте (с. 296; ссылка на обращение «римляне-квириты», имеющаяся в рукописи, снята на с. 289). После этого автор обратился к материалам архива А. М. Золотарева, откуда был извлечен цитируемый в этой статье раздел, посвященный Риму, не вошедший в напечатанный текст его книги.

[53] Л. Я. Штернберг. Античный культ близнецов при свете этнографии. Первобытная религия. Л., 1936. С. 74 и след.: ср. там же, С. 360—365.

[54] На значении книги R. Harris. Boanerges. Cambridge, 1913, предвосхитившей основные выводы статьи Штернберга, Золотарев останавливается в первом разделе еще неопубликованной XIII главы «Культ близнецов» своей монографии, см. В. В. Иванов. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний // Советская археология. 1968. № 4. С. 286 (там же, С. 285, сн. 60, новая литература об индоевропейском близнечном культе).

[55] R. Schilling. Les Castores romains à la lumière des traditions indo-européennes // Hommages à G. Dumézil. Collection Latomus. Vol. 45. Paris, 1960. P. 187—191.

[56] J.-P. Vernant. Op. cit. P. 189, примеч. 12.

[57] От названия коня происходит и само наименование древнеиндийских Ашвинов, заменившее более древнее, общеиндоевропейское, отраженное в др.=инд. *yama*, авест. *yəmā* ‘два близнеца’. Последнее обозначение относится к близнецам, существовавшим *paouruyē* ‘в самом начале’ (Yasna. XXX, 3), как и носящий родственное имя *Ymir* в «Волуспе» (3, 1—8): *Ar var alda þat er Ymir bygdi* ‘То было правремя, когда жил Имир’ (Имир связан с авестийским Йимой (Ямой) рядом общих мотивов), ср. родственное латышек. *jumis* ‘двойчатка, две сросшихся воедино вещи’ — плоды, колосья и т. п. (в качестве типологической параллели можно привести *tai ruarua* ‘близнечные плоды хлебного дерева’ на Фиджи; A. M. Hocart. The Northern States of Fiji. London, 1952. P. 76, строфа V, строка 3).

ных близнецов. По словам комментатора Вергилия, «erant etiam illic duo fratres qui diui appellabantur». Племянник этих пренестинских божественных близнецов *Caeculus* был зачат сестрой близнецов от искры огня, в чем можно усмотреть сходство с одним из вариантов предания о происхождении Ромула и Рема и с мифом о древнеиндийских близнецах Ашвинах (*Dum.* P. 254). С последними Ромула и Рема роднит и ряд других черт. Представляется несомненным, что с древним культом близнецов — основателей Рима (который, скорее всего, мог предшествовать появлению имени Ромула, несущего, по-видимому, следы этрусского влияния) связаны и два других еще неразъясненных местных римских культа: представление о связи двух молодых людей — Пенатов Рима (Di Penates Piblici) с Диоскурами-близнецами (*Dum.* P. 348) и сходное представление о Ларах Рима, воплощенных в виде двух молодых людей в овечьих шкурах с собакой (*Dum.* P. 338). Сочетание двух последних атрибутов роднит образ Ларов Рима с Луперкалиями, где, как отмечалось выше, встречаются аналогичные атрибуты в связи с двумя группами молодых людей, по традиции соотносимых с Ромулом и Ремом (*Dum.* P. 341) и в этой связи исследованных Золотаревым. Весь этот ряд фактов, обычно (в том числе и в монографии Дюмезиля) излагаемых разрозненно, сведенный воедино, позволяет реконструировать мифы и ритуалы, сопряженные с доисторическим культом близнецов — основателей города; естественно, что этот культ мог быть перенесен на Пенаты и Лары Рима. Возможно, что этот же древний общеиталийский культ мог способствовать и позднейшему распространению культа Кастора (*Dum.* P. 400—402). Вместе с тем уже в позднейший период легенда о близнецах, осмысляемая по типу мифа о Каине и Абеле, служит популярным мотивом, объясняющим ужасы гражданских войн в Риме (*Dum.* P. 510—511).

Культ близнецов связывался с дуальными противоположениями в римской мифологии. Древнейшим из них можно считать отмеченное уже в труде Золотарева соотношение Ромула и Рема с волком и дятлом[58] (Ovid., Fasti, III, 42), что находит исключительно убедительную параллель (подтверждающую гипотезу Золотарева) в том, что оба этих животных были посвящены Марсу, покровительствовавшему детям-изгоям, которые основывали новые поселения. В рассказе об основании таких поселений и появляется волк (*hirpus*), покровительствовавший *Hirpini*, и дятел (*picus*), покровительствовавший *Picentes* (*Dum.* P. 211). Близость этих образов животных-покровителей к легенде о Ромуле и Реме не может быть случайной. Интерпретация волка и дятла как животных-тотемов фратрий у Золотарева кажется весьма вероятной. В работе Золотарева при описании парных имен у близнецов указывается, что «у нанди один из близнецов всегда называется *Симатуа*, фикус (Ficus Elegans); другой получает в качестве имени название какого-либо животного. В странном обычае называть всех близнецов племени одной парой имен со строгим соблюдением старшинства мы видим пережиток того времени, когда близнецы носили имена фратрий, как это и теперь наблюдается у ульчей. Во многих случаях значение этих имен либо забыто, либо просто остается непереведенным. Там же, где мы знаем переводы, имена действительно напоминают фратриальные названия. Птицы, фикус, животные —

[58] Относительно волка ср. выше о Луиеркалиях.

все эти понятия, постоянно выступающие в качестве тотемных, обозначают фратрии»[59].

Конкретный пример, относящийся к нанди, может представить особый интерес для типологического сопоставления с римскими данными, касающимися фикуса Ruminalis ficus 'фикус Римский', в названии которого, как и в эпитете Юпитера *Ruminus*, ищут этрусское отражение имени Рима (этрусск. *Rumaχ* 'римский', *Dum.* P. 187, 249, п. 2). Под этим фикусом в 296 г. до н. э. была установлена статуя, изображающая детей-основателей города под сосцами волчицы; *simulacra infantium conditorum urbis sub uberibus lupae* (*Dum.* P. 249). Кажется вероятным, что и в более древний период фикус мог быть растительным символом, связанным с легендой о близнецах[60], что согласуется с толкованием его как мирового дерева (см. ниже).

Тот же дуализм, который можно косвенным образом установить по отношению к зооморфным символам волка и дятла (волчицы и растительного символа — фикуса?), в более явном виде обнаруживается по отношению к главным богам Рима. Многочисленные факты говорят о наличии основополагающего двойного противопоставления Марс—Квирин, причем Марс (бог войны) соотносился с Ромулом (сыном Марса), Квирин (бог мирной хозяйственной сферы) — с социальной группой (фратрией), противопоставленной Ромулу (отождествление Ромула с Квирином происходит позднее). Дюмезиль достаточно отчетливо осознает дуальный характер этого противопоставления Марса Квирину (*Dum.* P. 78—82, 157), но интерпретирует его в согласии со своей общей концепцией троякой функции индоевропейских богов. Однако сам он приходит к выводу (*Dum.* P. 152—158) о достоверности свидетельств, по которым жрецы делились на две группы — *Salii* Марса и *Salii* Квирина. Учитывая крайнюю архаичность ритуалов по сравнению с соответствующими мифами[61] (восходящими в конечном счете к

---

[59] А. М. Золотарев. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний (машинопись, хранящаяся в архиве Института этнографии АН СССР). С. 598—599. К приведенной в этой, еще не опубликованной части монографии А. М. Золотарева сводке данных о культе близнецов в Африке можно добавить сведения о бамилеке (Центральный Камерун): В. В. Иванов. Об одном семантическом архаизме в бамилеке // Языки Африки. М., 1966. С. 260 и примеч. 7. Ср. также важное для объяснения символа фикуса отражение представлений о близнецах (в связи с противопоставлением чет-нечет) в классификации растений в Судане: C. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. Paris, 1962. P. 53, ср. M. Griaule. Conversations with Ogostêmmêli. Oxford, 1965. P. 206 и др. См. также многочисленные данные о представлении близнецов в Африке в виде птиц: E. E. Evans-Pritchard. Customs and beliefs relating to twins among the nilotic Nuer // Uganda Journal. 3. 1936. P. 230—239; Он же. Nuer religion. Oxford, 1956. P. 80, 128—131; J. H. Beattie. Other cultures. London, 1964. P. 68—69, ср. анализ с точки зрения структурной антропологии: C. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. P. 250; Он же. Le totémisme aujourd'hui. Paris, 1962. P. 114—116; R. Firth. Twins, birds and vegetables; problems of identification in primitive thought // Man. Vol. 1. 1966. P. 3 ff. Представляется возможным сравнить африканский образ близнецов-птиц с древнеиндийскими Ашвинами, сближаемыми с птицами в «Ригведе». См. статью о культе близнецов в Африке выше в этом томе.

[60] Ср. ведийские тексты, свидетельствующие о связи близнецов-Ашвинов с мировым деревом: Б. Л. Огибенин. Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968. С. 85.

[61] Эта идея, в настоящее время почти общепризнанная, в очень ясной форме была сформулирована в кн.: Д. Кудрявский. Исследования в области древнеиндийских домаш-

программам древних ритуалов, но гораздо более подверженными новообразованиям) и специфическую архаичность римских ритуалов, нельзя сомневаться в том, что две коллегии жрецов, соотносимых соответственно с Марсом и Квирином, должны восходить к древнему двойственному противоположению. В принципе далеко не всякое двойное социальное противопоставление следует считать отражающим дуальную организацию (ср. известный пример пародийной интерпретации американской двухпартийной системы как дуальной), так как «дуальная организация только в исключительных случаях поднимается до уровня учреждений»[62]. Поэтому гипотезу Золотарева (независимо от него высказанную и Хокартом) об отражении дуальной организации в двойственности всех римских должностей (консулы, трибуны, преторы, квесторы, эдилы) нельзя считать доказанной. По отношению же к ритуальной организации и древним коллегиям такое объяснение представляется значительно более вероятным, ср. также титул *duumviri sacrorum* (*Dum.* P. 576) и отражение двух ритуальных групп в обряде October Equus (*Dum.* P. 227—8). Обоснованным представляется и (намеченное уже Золотаревым) истолкование Луперкалий как древнего обряда, отражающего фратриальные различия; представление об отражении в Lupercalia различий между двумя *gentes* диктуется фактическим материалам (*Dum.* P. 341, 564—5, 591).

Важным и, как представляется, бесспорным открытием А. М. Золотарева является его гипотеза, по которой миф о римлянах и сабинянках[63] отражает деление общества на два брачных класса, причем, если пользоваться терминологией Леви-Строса, сабиняне выступали в роли тех, кто дает женщин («donneurs de femmes»). Отражение соответствующего запрета эндогамных браков можно видеть в «Энеиде», где говорится о том, что богатому Латину было предписано выдавать свою дочь замуж только за иноземца. Из многочисленных типологических сравнительных материалов можно привести енисейский кетский афоризм *qonьımdiŋ napal qimsuχuš* «из чужих женюсь». При крайней малочисленности обеих фратрий этот же запрет эндогамии привел к широкой практике смешанных кетско-селькупских браков, в чем можно видеть наиболее яркую типологическую параллель к преданию о происхождении римско-сабинского симбиоза[64]. Отражение представлений

них обрядов. Юрьев, 1904 (аналогией из другой области семиотических явлений может служить соотнесение актерского действия и эмоций в биомеханике Мейерхольда).

[62] C. Lévi-Strauss. Les structures élémentaires de la parenté. Paris, 1949. P. 95, см. формулировку Леви-Строса, относящуюся к обществам с дуальной организацией: «два культурных героя, иногда старший и младший братья, иногда близнецы, играют важную роль в мифологии» (там же, с. 86).

[63] Детальный критический разбор мифа о сабинянках дан в исследовании J. Poucet. Recherches sur la légende sabine des origines de Rome // Université de Louvain. Recueil des travaux d'histoire et philologie. 4e série. fasc. 37. 1967, см. также рецензию на эту книгу A. Ernout. // Revue de philologie. T. XLII. 1968. f. 1, особенно P. 110—111 (там же подробно рассмотрен вопрос о соотношении двучленных и трехчленных структур в Риме, в частности, в связи с интересовавшей в этой связи еще Золотарева формулой *populus Romanus Quirites*).

[64] В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Б. А. Успенский. Предисловие // Кетский сборник. Лингвистика. М., 1968. С. 8; ср. В. В . Иванов. Дуальная организация... С. 284; о дуальных «половинах» у кетов см. Е. А. Крейнович. Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969. С. 25, 39, 51 (там же, с. 100—105, см. о близнечном культе у нивхов); Е. А. Алексеенко. Кеты. Л., 1967. С. 35, 73, 172, 177,

о соперничестве двух фратрий можно найти в рассказе Тита Ливия о корове, приносимой в жертву Диане (*Titus Livius.* Ab urbe condita libri qui supersunt. I. 3—7).

Анализ римской мифологии с несомненностью выявляет изначальную связь Квирина со второй фратрией — сабинской; поэтому может возникнуть вопрос, не отражена ли в самой внутренней форме имени *Quirinus* (обычно возводимого к **co-uir-* 'совместно с мужчинами') функция второго брачного класса, «дающего женщин» мужчинам. Несомненный интерес представляет также и данные о связи главного женского божества — Юноны — с сабинянками (*Dum.* P. 292).

Отражение древней социальной структуры римского рода и фратрии можно видеть и в некоторых других обрядах, до сих пор остающихся загадочными. В частности, обряд *Matralia*, интерпретация которого Дюмезилем вызвала в свое время резкую и убедительную критику[65], вероятно, должен свидетельствовать прежде всего о наличии в древности особенно тесной связи между матронами и их племянниками по матери, в чем можно усмотреть известное соответствие семантике латинских матрилинейных терминов родства типа *nepos*, *neptis*, *avunculus*, на основании которых реконструируется семья одного из типов «омаха»[66]. Это согласуется и с наблюдением Леви-Строса о зависимости между матрилинейностью и дуальной организацией[67].

Гипотеза о дуальной организации древнего общества, для раннего Рима явственно вытекающей из упомянутых выше фактов, становится все более вероятной и по отношению к другим древним коллективам, говорившим на индоевропейских языках, в том числе и славянских[68].

6. Типологические и сравнительно-исторические сопоставления при исследовании архаических ритуалов и поверий в Риме

Отражение общеиндоевропейских обрядов и верований тем вероятнее, чем большее число совпадающих нетривиальных и неуниверсальных отдельных черт

198—199. Ср. другие примеры сходного образования дуальных систем из сочетания двух племен: C. Lévi-Strauss. Les structures élémentaires de la parente. P. 97.

[65] J. Brough. *Uşas* and *Mater Matuta* // Bulletin of the School for Oriental and African Studies. Vol. XXI. 1958. № 2. P. 395—399. В своей последней книге (Dum. P. 63—67, 332—333) Дюмезиль по существу не ответил на эти возражения, ограничившись повторением прежней своей точки зрения. Существенный факт упоминания племянников по матери остался вне поля его зрения.

[66] E. G. Lounsbury. в кн.: Proceedings of the Ninth International congress of linguists. The Hague. 1964. P. 1091; ср. также: E. G. Lounsbury. The structure of the Latin kinship system and its relation to Roman Social organization // Сб. Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. Т. IV. М., 1967, ср. Д. А. Ольдерогге. Система родства баконго в XVII в. // Африканский этнографический сборник. III. М.; Л., 1959. С. 16.

[67] C. Lévi-Strauss. Les structures élémentaires de la parenté. P. 86.

[68] E. Gasparini. L'orrizzonte culturale del «mir» // Ricerche slavistiche. T. X. 1962. P. 3 ff. Разбираемые в статье Гаспарини пары противоположных терминов практически совпадают с теми противоположениями, которые для древнеславянского периода реконструированы в книге: Иванов и Топоров. Системы (где предлагается и то объяснение из дуально-экзогамной структуры, к которому приходит Гаспарини).

сходным образом соединяется в одном и том же ритуале или мифе, ср. выше об Equus October и мифе о Кухулине.

Вероятным представляется общеиндоевропейское происхождение некоторых римских ритуалов, связанных с огнем. Как установил Дюмезиль (*Dum.* P. 317—318), римский обычай заканчивать каждое жертвоприношение или молитву упоминанием Весты соответствует помещению Агни в «Ригведе» либо в начале, либо в конце ритуальных перечислений богов, и конечному месту огня в авестийских молитвах. Вывод Дюмезиля о том, что «уже индоевропейцы охотно помещали на одно из этих противоположных мест их божество благого огня» (*Dum.* P. 318) подтверждается разительной славянской параллелью: в древнерусских перечислениях богов огонь появляется либо в начале, либо в конце: «Иже молятся огневи подъ овиномъ, виламъ, Мокошьи, Симоу, Рьглоу, Пероуноу, ~ Волосу скотью богу, ~ Хърсу, родоу, рожаницямъ и всѣмъ проклятымъ богомъ ихъ» (окончательная редакция «Слова нѣкоего христолюбца»[69]), «И вѣроуютъ въ Перуна, и въ Хърса, и въ Сима, и въ Рьгла, и въ Мокошь, и въ вилы, их же числомь тридесяте сестрениць, — глаголють — оканьнии — невѣгласи, и мнятъ богынями, и так кладоуть имъ требы и — короваи им молять — коуры рѣжють; *и огневи молять же ся, зовуще его сварожичьмь»*[70]. Установленное Дюмезилем соответствие между противопоставлением «круглой» формы земного огня и четырехугольной формы небесного огня в древнеиндийских ритуалах и противопоставлением тех же форм очагов в Риме (*Dum.* P. 309—311) находит разительную аналогию в греческих фактах, недавно исследованных Вернаном[71]: круглый очаг «земли» противопоставлялся четырехугольному (*τετράγωνος*) символу Гермеса. У Платона можно было бы найти отзвуки представлений, по которым помещение земного огня «в середине» (*ἐν μέσῳ*) связано с древней структурой поселений и с противопоставлением в них сакрального центра и мирской периферии[72], чему можно найти исключительно интересные типологические аналогии в структуре поселений индоевропейских[73] и других племен[74]. Поэтому не лишено вероятия предположение, по которому противопоставление круглого и четырехугольного

[69] Цит. по кн.: Е. В. Аничков. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 377.

[70] Там же. С. 374.

[71] J.-P. Vernant. Op. cit. P. 99, 102, 122. Типологическое (или историческое?) сходство с римским культом огня можно обнаружить и при изучении государственного значения огня в греческом городе (J.-P. Vernant. Op. cit. P. 129), связи огня с девственностью (там же, p. 102). Из разительных типологических параллелей см. обратное противопоставление четырехугольных символов земли и круглых символов неба в Древнем Китае, где они могли обмениваться атрибутами (давая в результате структуру, тождественную древнеиндийской и римской) при священном браке: M. Granet.La pensée chinoise. Paris, 1934. P. 198—199, 194, 154—155. По другим параметрам (чет — нечет) противопоставление небо — земля в Древнем Китае аналогично африканским: E. Haberland. «Himmel und Erde» in Nordost-Afrika // Paideuma. Bd. XIII. 1967. S. 43—53; O. Neuhoff. Gabon. Bonn, 1967. S. 142.

[72] J.-P. Vernant. Op. cit. P. 180.

[73] См. об этих типах жилищ и поселений у древних славян: Иванов и Топоров. Системы. С. 170.

[74] C. Lévi-Strauss. Les organisations dualistes existent-elles? // Anthropologie structurale. Paris, 1958.

огней (и соответствующих двух форм храмов) можно в конечном счете связать с наличием круглых и четырехугольных форм поселений (или общих родовых жилищ)[75] и соответствующих социальных структур.

Любопытные аналогии (скорее всего типологические) римским ритуалам, связанным с огнем, можно обнаружить по отношению к тем их деталям, которые относятся к противопоставлению «сырой — вареный». Пироги, в январе посвященные Янусу (*Dum.* P. 325), заставляют вспомнить о сербских обрядах, сопряженных с Божичем (и их восточно-славянских параллелях). Священный огонь, который только и можно выносить из дома *flamen Dialis* (*Dum.* P. 159), сочетается с требованием, чтобы у постели этого жреца Юпитера постоянно хранились священные пироги *strues* и *ferctum*; он же участвует в самой торжественной форме римского брака — *confarreatio*, самое название которого происходит от пирога, который держат жених и невеста (подобно коровайному обряду у восточных славян). Значимость противопоставления «сырой — вареный» для *flamen Dialis* подтверждается и специфическим для него запретом прикасаться к сырому мясу. То же противопоставление выступает и в культе богини Карны, связанной с поеданием растительной и животной пищи и с человеческими внутренностями[76]. Доказательство того, что в Риме культ священного огня сочетался в явном виде с культом вареного или печеного (как и у древних славян и многих других народов) вытекает из описания торжественного ритуального выпечения хлеба (*P. Ovi-*

---

[75] Представляется, что с этой же точки зрения следует переинтерпретировать сопоставление двух этих типов жилищ с представлениями об одном центральном мировом дереве и четырех мировых деревьях (ориентированных по сторонам света), предложенное в работе: Ю. В. Кнорозов. Пантеон древних майя // Доклады советской делегации на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1964. Модель с четырьмя деревьями встречается (в той же комбинации с богом дождя, что у майя) у разных народов мира (в том числе африканских — суданских). О связи (мирового или во всяком случае ритуального) дерева с очагом в Древней Греции ср. J.-P. Vernant. Op. cit. P. 123 (о мировом столбе ср. там же, p. 142).

[76] Из типологических параллелей следует особо отметить абхазскую сказку о боге охоты Ажвейише, по которой он отрыгивает проглоченную им дичь, становящуюся благодаря этому видимой для охотника (Абхазские сказки. Сухуми, 1965. С. 27 и 38—39). Ключ к интерпретации этой сказки (где противопоставление с ы р о й — п е р е в а р е н н ы й соединяется с противопоставлением н е в и д и м ы й — в и д и м ы й) дает замечание Леви-Строса по поводу мысли Хаксли о том, что «пищеварительный процесс, с точки зрения мифа, сходен с произведением культуры, и что, следовательно, обратный процесс — рвота — соответствует переходу от культуры к природе. В этой интерпретации есть верная мысль, но, как это вообще нужно признать правилом при анализе мифа, нельзя переходить сразу к обобщениям за пределами определенного контекста. Известно много случаев, в Южной Америке и в других местах, где рвота имеет в точности противоположную семантическую функцию: это способ пойти дальше культуры, а не сигнал возврата к природе», C. Lévi-Strauss. Le cru et le cuit. Paris, 1964. P. 144. В указанной абхазской сказке речь идет именно о том, чтобы от состояния «освоенности» богом охоты дичь перешла к такому состоянию, когда она видима для охотника. Сама тема возникновения дичи близка типологически к южноамериканским мифам, изучаемым Леви-Стросом, тогда как образ бога охоты типичен для евразийских (ностратических, в частности, уральской) мифологий.

dius Naso. Fasti. 6. 311—318). Таким же «огнем для варения и печения» («feu qui cuit») был и священный огонь в древнейших греческих мифах [77].

Некоторые сходства между формами проявления культа огня в Риме и сходными ритуалами у других индоевропейских народов следует объяснить чисто типологически: так сходство предписаний, касающихся боязни огня в городе, в Риме (*Dum*. P. 315—316) и у хеттов [78] может объясняться совпадением реальных условий, но стоит заметить, что Витрувий (*Vitruve*. De architectura. I. 7. 1) связывал эти установления с этрусской традицией (ср. выше о возможности передачи анатолийских, в частности, хеттских традиций римлянам через этрусков).

Соотнесение ficus Ruminalis с почитанием близнецов, его истолкование как мирового дерева («дерево Рима» = «дерево мира») и связь с «кормлением животных молоком» (*Dum*. P. 187) можно свести воедино. Это же толкование совершенно несомненно по отношению к дикому фиговому дереву (caprificus), под которым совершается обряд Nonae Capritinae. Во время этого обряда используется «молоко», стекающее с одной из ветвей дерева, что напоминает связь фигового дерева с потоками мёда в индийской мифологии [79] и почитание индуистами «всех видов (деревьев), у которых молочный сок» [80]. Поэтому всё же (вопреки сомнениям Дюмезиля, *Dum*. P. 187, 249, n. 2) можно полагать, что сосцы волчицы, кормящей близнецов, и ficus Ruminalis могли соединяться в одном ритуале из-за представления о «молоке», стекающем с фикуса.

Особенно существенно то, что обряд, совершаемый под фиговым деревом, связан с Юноной, получившей даже прозвание *Caprotina* (*Dum*. P. 291). Имя

[77] J.-P. Vernant. Op. cit. P. 187, ср. также в этой же книге Вернана, С. 103—104, факты, относящиеся к связи дома и очага с женщиной, иногда в точности совпадающие со славянскими: свадебные ритуалы с огнем, ограничение женщины домом, ср.: Иванов и Топоров. Системы. С. 177; эти греческие и славянские факты любопытны для сопоставления с римскими Ларами и Пенатами.

[78] В. В. Иванов. О культе огня у хеттов (см. особенно приведенную в этой статье цитату из наставлений служителям храма).

[79] O. Viennot. Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. Paris, 1954. P. 56, ср. о почитании в Индии деревьев, источающих молочный сок там же, p. 53, 236—237 и о меде и дереве p. 86. См. о параллелях в «Бундахишне» (белый напиток бессмертия, который несет дерево *Go-kard*) и в «Эдде» (роса мирового дерева Иггдрасиль): V. Ström. Indogermanisches in der Völuspá // Numen. Vol. XIV. 1967. № 3. S. 187; Е. М. Мелетинский. «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968. С. 85, 100, 234—235 (там же типологические параллели с молочным озером у подножия гигантской лиственницы в якутской космологии). Для соотнесения дерева с образом кормящей матери особенно важен ритуал северных саора (группа мунда) в Индии, при котором изображение двух женских грудей вырезается внизу центрального столба дома: [L. Dumont and D. Pocock. Рец. на кн.] V. Elwin. The religion of an Indian tribe // Contributions to Indian sociology. № III. 1959. P. 65, ср. отождествление дерева с женщиной в различных мифологиях.

[80] J. Cartman. Hinduism in Ceylon. Colombo, 1957. P. 85. У буддистов на Цейлоне священное дерево Бо во время весенних празднеств Весак орошается молоком, а по данным цейлонской хроники цари орошали молоком огромные дагобы (являвшиеся ритуальными эквивалентами мирового дерева): N. Yalman. On some binary categories in Sinhalese religious thought // Transactions of the New York academy of sciences. Ser. II. Vol. 24. № 4. February 1962. P. 410.

Юноны обоснованно производится от индоевропейского корня, имеющего значение «вечного возвращения»; с тем же корнем сопоставлялось и хеттское название вечнозеленого дерева *eia-*, участвующего в обрядах [81].

Реконструируемый Дюмезилем (*Dum.* P. 364—365) индоевропейский ритуал, при котором в жертву приносилась стельная корова (римск. *Fordicidia*, др.-инд. *aṣṭāpadī*), характеризовался, судя по ведийским и римским источникам, извлечением зародыша из чрева коровы. Можно думать, что скрытая ссылка на тот же ритуал отражена в плаче матери отстраненного древнехеттского наследника, сравнивающей себя с коровой (*ḫuiš-uanti* «живой»), из которой «вырвали чрево» (ÚR *šarrir*) [82].

Яркие параллели у других индоевропейских народов, в частности, славянских, находят римские весенние обряды, в частности, майский праздник бросания чучела в воду (ср. чучело существа типа *Костромы*, *Кострубоньки* у восточных славян) и мартовские фаллические культы, при которых фалл провозится на повозке. Показательно сопоставление Юпитера-громовержца (чья связь с грозой отчетливо выступает в поверьях, касающихся жены жреца Юпитера — *flaminica*, *Dum.* P. 156) со славянским и балтийским богом грома. Связь Юпитера с камнем, отчетливо выступающая в прозвании Юпитера *Lapis* и в отдельных связанных с ним обрядах и поверьях (*Dum.* P. 184, 563, 37), некоторыми истолковывалась как свидетельство происхождения культа Юпитера из культа камня. Значительно более естественное объяснение (ускользнувшее от Дюмезиля) позволяет дать сопоставление с камнями литовского бога грозы Перкунаса, латышского Перкуона и славянского Перуна [83]. Камень в качестве атрибута этого бога, очевидно, связан с общеиндоевропейскими представлениями о каменном небе и громовых стрелах, которыми объясняется и этимологическая связь с тем же словом хеттск. *Peruna* — 'скала'.

Любопытный пример, где типологические параллели к ритуальной значимости вина перекрещиваются с этимологическим тождеством терминов (латинск. *vinum*, *Vinalia*, хеттск. *uiiana-*), представляет совпадение возлияний вина Юпитеру — небесному богу (*Dum.* P. 190) с подобным возлиянием вина хеттскому богу солнца; подробности этого хеттского обряда, в свою очередь, находят далеко идущие соответствия в гомеровском описании греческого ритуала, где употреблен глагол *σπένδω*, родственный хеттскому *šipant-* в аналогичном описании тако-

[81] В. В. Иванов. Этюды по анатолийскому языкознанию. 1 // Индоевропейское языкознание. М., 1965. Но см. возражения В. Пизани (V. Pisani. Relitti «indomediterranei» e rapporti greco — anatolie // Institute Orientale di Napoli, Annali, Sezione linguistica. VII. 1966. P. 47), ср. статью, доказывающую индоевропейское происхождение хеттской аграрной терминологии: B. Rosenkranz. Zu einigen landwirtschaflichen Termini des Hethitischen // Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap // Ex Oriente lux. № 19 (1965—1966). Leiden, 1967. S. 500, примеч. 3. Представляется возможным сопоставление хеттск. *eia-* < **eio-* с **ei-* (*-wo*, *-ko*) в древнескандинавском *ýr* ('самое главное из деревьев в течение зимы'), древнеанглийском *eoh* 'тисс' (в ритуальном значении — название одной из рун: R. T. Page. The Old English rune *eoh*, *ih* 'yew-tree' // Medium aevum. Vol. XXXVII. 1968. № 2. P. 126—127) и родственных словах в других индоевропейских языках (русск. ива и т. п.).

[82] В. В. Иванов. Хеттский язык. С. 23.

[83] V. Ivanov, V. Toporov. Op. cit.

го же ритуала[84]. Скорее всего чисто типологический характер носит сходство двух видов погребений в Риме, для которых можно найти древнеиндийские и германские параллели (*Dum.* P. 75), со сходным противоположением двух видов погребальных обрядов у славян[85] и у хеттов (ср. известные тексты и археологические свидетельства, относящиеся к кремации у хеттов, с одной стороны, и явственное упоминание погребения в земле в древне-хеттско-аккадской билингве Хаттусилиса I).

Более сложными являются проблемы истолкования др.-инд. *Uṣas*, которые в «Ведах» часто выступают в сочетании со словом *svásr-* 'сестра', что Дюмезиль сравнивает с римским праздником *Matralia* (*Dum.* P. 65). Балтийские параллели Ушас независимо от этих римских данных заставляют думать о наличии элементов близнечного культа в индоевропейском мифе о заре[86].

Скорее всего чисто типологически можно объяснить сходство возможной сакральной интерпретации латинск. *Septimontium* как следа почитания божественной седмицы (или семиглавого бога), подобной древнеславянской или древнеиранской, ср. параллели в абхазской и других мифологических системах[87]. Эту семичленную систему можно было бы интерпретировать и как комбинацию универсальной четырехчленной (по числу сторон света, обычно определяющей пространственные структуры) с трехчленной, на роли которой для Рима настаивает Дюмезиль. Те возражения, которые в последнее время приводились против гипотезы Дюмезиля, опровергают не саму эту гипотезу, а предположение о специфически индоевропейском характере предполагаемой трехчленности. Полупародийный опыт истолкования ветхозаветной мифологии в духе идей Дюмезиля[88] имеет и вполне серьезную сторону: возможно, что трехчастность может быть обнаружена во многих мифологических системах у самых разных народов мира. В частности, этот вывод уже сейчас можно считать достаточно надежным в отношении структуры мифологического пространства, представляемого мировым деревом в самых разных религиозных системах[89]. При этом существенным оказы-

---

[84] В. В. Иванов. О методах изучения истории индоевропейского праязыка и его диалектов // О соотношении синхронного описания и исторического исследования языков. М., 1960. С. 141—142. Детальный анализ употребления σπένδω см.: J. Casabona. Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec de l'origine à la fin de l'époque classique. Aix-de-Provence, 1966.

[85] Иванов и Топоров. Системы. С. 103—104; В. В. Иванов и В. Н. Топоров. К реконструкции праславянского текста.

[86] Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров. О древнеиндийской Ушас // Индия в древности. М., 1964. С. 75. Но ср. J. Brough. Op. cit.; U. Masing. О кн. С. S. Littleton. The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the teories of Georges Dumézil // III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы. Доклады. Тарту, 1968. С. 239—240.

[87] См. об этих данных (в связи с анализом восточнославянского Семаргл): Иванов и Топоров. Системы. С. 26 и 29.

[88] J. Brough. The tripartite ideology of the Indo-Europeans: an experiment in method // Bulletin of the School of Oriental and American Studies. Vol. XXII. 1959. Part 1. P. 85. Ср. U. Masing. Op. cit.

[89] См. данные, собранные в кн.: Иванов и Топоров. Системы. С. 104 и далее, а также в кн.: Л. Я. Штернберг. Первобытная религия (см. указатель к этой книге. С. 548).

ваются не только верх и низ, которые сами по себе иногда образуют двучленное (дихотомическое) противопоставление, но и середина дерева (например, на упоминавшемся выше древнемексиканском изображении мирового дерева, как и на типологически с ним схожих символах из Старого Света, именно к середине дерева приурочен человек, взбирающийся к небу; в других изображениях мирового дерева к его середине отнесены те или иные животные). Такую трехчастную пространственную структуру, очевидно, можно предположить и по отношению к архаичной римской плеяде богов.

Пространственное представление этой триады становится особенно отчетливым благодаря противоположению Юпитера, относимого к небу и к атмосфере и соответственно к вершине горы (подобно упоминавшемуся выше балтийско-славянскому богу грома) и поэтому в одной из своих ипостасей не сопряженного с культом коня («безлошадный бог»), Марса, выступающего в роли земного бога, чье святилище находится на поле (in campo), а не на холме (*Dum.* P. 209, 212), и изображаемого на лошади, подобно хеттскому богу Перуас, и Квирина, чей жрец служит в «подземном» алтаре богу зерна (*Dum.* P. 162, ср. о связи Квирина с божествами подземного мира, там же, p. 175—176). При перенесении на социальное пространство по существу выступает не это тройное противоположение, а дуальное: Юпитер, соотносимый с патрициями, противопоставляется хтоническим божествам, соотносимым с плебсом, ср. двойное противопоставление Перуна с изображением, стоявшим на холмах, соотносимого с дружиной князя, и скотьего бога Велеса у восточных славян [90]. Стоит заметить, что ритуал October Equus в Риме предполагает двучленность жертвенного животного (ср. двуликость Януса: *bifrons*), тогда как в родственном древнеиндийском ритуале имеет место не только сходное с римским противопоставление головы лошади (ср. выше о славянах) и её хвоста (что соотносится с противопоставлением земного огня — *Agni* — и небесного — *Sūrya*), но и отображение трехчастности космоса по отношению к жертвенному животному. Насколько можно судить по таким типологическим сближениям, как, например, мировое животное — *imago mundi* — лось или черепаха, у осэджей [91], функция подобных животных была вполне тождественна роли мирового дерева.

Для исследования проблемы трехчастности архаичного римского пантеона и соотнесенности его с трехчастным пространством (например, мирового дерева, мирового животного) представляет интерес римская цветовая символика ритуальных животных, где с тремя родами богов соотнесены животные белой, черной и красной мастей (*Dum.* P. 534); в хеттском ритуале вызывания духов, который Дюмезиль вслед за Базановым (*Dum.* P. 413) сравнивает с римским ритуалом, боги выходят соответственно по белой, красной и голубой дорогам. Предложенное Дюмезилем сопоставление с индо-иранской цветовой символикой трех функций особенно интересно для решения вопроса о возможном соотнесении этих цвето-

[90] Иванов и Топоров. Системы. С. 22.

[91] C. Lévi-Strauss. Le pensée sauvage. P. 79—80. По отношению к ашвамедхе изначальная троичность образа коня может быть доказана с помощью внутренней реконструкции, основывающейся на несогласованности четырех ритуальных групп, четырех жрецов и четырех цариц и трехчленной структуры основной (видимо, наиболее древней) части ритуала.

вых различий с различиями социальных классов (др.-инд. *varṇa* 'цвет; класс > каста')[92].

Для социальной интерпретации римской архаической триады богов показательна такая функция, которая сопряжена с заключением договоров. По Дюмезилю, эта юридическая функция наличествует как у Юпитера, сходного в этом отношении с Зевсом и ведийскими Митрой и Варуной (*Dum.* P. 184, 202—203), так и у Квирина, который в функции бога мира противопоставляется Марсу — богу войны (*Dum.* P. 201 и далее) и может сравниваться с древнеиндийскими Ашвинами (близнецами, ср. выше об индоевропейском близнечном культе) и скандинавскими богами (*Njördr* и *Freyr*), которые связаны с миром. Следует отметить парность божеств, сопрягаемых с заключением мира, что находит важные параллели в таких ранних (дохристианских) восточнославянских текстах, как договоры русских с греками, где в первой и третьих клятвах (907 и 971 гг.) выступают имена двух богов — Перуна и Велеса, тогда как во второй клятве (945 г.) выступает один Перун, и здесь (как и в других отношениях) сравнимый с Юпитером (и Зевсом). Роль индоиранского Митры для заключения договоров и разного рода соглашений, самое раннее подтверждение которой можно видеть в месопотамском арийском (упоминание Митры—Варуны в хетто-митаннийском договоре), была весьма устойчивой, что можно видеть, в частности, в двух согдийских текстах, отражающих, по словам В. А. Лившица, функции «Митры как божества, олицетворяющего договор»[93]. Это представляет особой интерес для сопоставления со слав. **mirъ* (из иранского имени Митры)[94], сохраняющего это значение вплоть до наших дней; собирательное значение слав. *mirъ* можно было бы сравнить с сакральными формулами типа дринд. *viśve Dévaḥ* 'все боги' (ср. *Dum.* P. 176), ср. этимологию рус. *весь* в значении принадлежавший к *веси*, т. е. к миру, и типологические аналогии в хет. *panku-* в значении 'целостность, всеобщность, totality'[95] и синонимичном хет. *tuliįa-* как обозначении всего множества богов, которые регулярно призываются в свидетели в новохеттских государственных договорах.

В связи с числовой символикой стоит распределение дней недели на «тяжелые» и легкие, сакральные и мирские (римск. *fasti* и *festi*, *Dum.* P. 536 и далее); в Риме (и у других индоевропейских народов, в том числе германских) можно най-

[92] См. о типологическом сравнении индийских варн со сходными явлениями у маньчжур, казахов и других азиатских народов: C. Lévi-Strauss. Le structures élémentaires de la parenté. P. 490—491. К хеттской символике цветов ср. также противопоставление трех цветов в связи с разными видами животных в ритуале: H. M. Kummel. Op. cit. S. 153.

[93] Согдийские документы с горы Муг. Вып. II. С. 42 (комментарий к строкам 10—11).

[94] Эта этимология находит детальное обоснование в ряде последних работ В. Н. Топорова, см. В. Н. Топоров. Еще раз о природе ведийского Митры в связи с проблемой реконструкции некоторых древних индианских представлений // Тезисы докладов во второй летней школе по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1966. С. 50—52.

[95] О хеттском термине *panku-* (и его соотношении с *tuliįa-*) см.: В. В. Иванов. Происхождение и история хеттского термина *panku-* 'собрание' // Вестник древней истории. 1957. № 4. 1958. № 1. На то, что *panku-* обозначает 'totality as such' ('целостность как таковую') внимание автора обратил Э. Бенвенист во время одной из бесед в Осло на VIII Международном конгрессе лингвистов в 1957 г.

ти аналог славянской языческой организации недели, где отчетливо выступало противоположение четных дней нечетным. Из других более частных типологических параллелей можно отметить то, что роль порога и ограды в римских заклятиях, связанных с Марсом, сходна с тем же мотивом в русских заговорах, ср. так же противопоставление *вне* города — *внутри* города (*Dum.* P. 260—261), имеющее сакральный смысл и находящее множество аналогий в архаичных обществах.

«Мертвая вода» и путь налево на перекрестке в греческом мифе [96] совпадают с этими же мотивами русских (и других) сказок. Мотив убийства Горацием собственной сестры вслед за убийством врагов (*Dum.* P. 230; вероятно отражение старых родовых противопоставлений в этом мифе) сходен с подобным убийством человека, помогшего осуществить убийство враждебного чудища, в хеттском мифе о змие.

Типологический подход к римской и другим индоевропейским религиям может прояснить некоторые черты, до сих пор остававшиеся неясными из-за невнимания к широким параллелям. Так, Дюмезилю казалось, что «в обряде "Lupercalia" обязательный смех молодых людей ⟨...⟩ остается без объяснения, несомненно, из-за отсутствия параллелей у других народов» (*Dum.* P. 69). Однако очевидно, что здесь выступает тот ритуальный смех, который засвидетельствован в фольклоре многих народов [97].

В широком типологическом осмыслении нуждается специфическое для древних кельтов, но отраженное (хотя и в ослабленной степени) и в Риме регулирование всего человеческого, поведения целой системой запретов-табу. В фольклоре некоторых народов, например, южноамериканского индейского племени хихкарьяна, отмечается значение этих ограничений, рассматриваемых в культурно-антропологической концепции этих народов как главное отличие человека от животных, что отражено в рассказе о воздержании мужа беременной женщины от мясной пищи: 1. *ohke-xak-ha tehxaha-xako*, *áwa-wonye-xak-ha* ⟨...⟩ 2. *tahoyn-yemá-yak mokro kmweye-komo-ha*. 3. *onokna-komo ámxekrá-mehohná-yak mokro-ha*. 4. *oskeno-hná yayhá-komo ámxekrá*, *ahoyemra-ma asanámrá*. 5. *kurotho-mak tahoyn-yemá*, *toto-kaxe-xak-hama*. 6. *oskenohná-kaxeno moká naht-xowá-hamá*, *nyamoro*, *onokna-ro-kake-xako*, *oskeno-ro-komo-kaxe-xak-hama*, *ahoye kanyehná-ro-komo-kaxe* [98]. '1. У нас всё в порядке (когда) мы ограничиваем себя [99], участвуем в (соблюдении табу) ⟨...⟩ 2. Наши дети, вот из-за кого приходится соблюдать табу (*tahoyn-yemá*). 3. Это не то, что приплод у животных. 4. Приплод тапира — это совсем не то (что наши дети), его взращивают без соблюдения табу (*ahoyemra*). 5. Мы — это те, кто соблюдает табу, очевидно, именно потому, что мы люди. 6. Они (же) совсем не такие, очевидно, именно потому, что они животные, очевидно, потому, что они именно подобные создания, потому, что они — те, кто не соблюдает табу

[96] J.-P. Vernant. Op. cit. P. 62—63.

[97] В. Я. Пропп. Ритуальный смех в фольклоре // Уч. зап. ЛГУ. № 46. Л., 1939; см. также литературу вопроса, указанную в кн.: Иванов и Топоров. Системы. С. 124, примеч. 171.

[98] D. Derbyshire. Textos hixkaryâna (Publicações Avulsas. № 3). Belém—Pará—Brasil, 1965. P. 153 (фразы №№ 91 и 93—97).

[99] Дербишайр (Op. cit. P. 153) переводит 'Estamos bons (quando) somos restringidos (i. e. pelos tabus)', в его же английском тексте (там же, p. 159) несколько более вольный перевод: 'We are all right (when) involved in (keeping the taboos)'.

(*ahoye*)'. Выраженное в приведенном отрывке убеждение, вероятно, следует считать предвосхищением взгляда, по которому общество основано на системе ограничений, наложенных на биологические функции индивида. Одно из таких универсальных ограничений — запрет инцеста — было открыто Золотаревым и Леви-Стросом [100]. Вероятно, к числу *quasi*- универсалий следует отнести запреты на пищу, достаточно широко представленные, например, у тех же хихкарьяна и связываемые с рядом других запретов [101]. Как известно, сеть таких запретов может образовать «ткань регламентации, опутывающую все детали жизни, лишающую общество возможности свободного развития. Психология, создавшая табу, проявила себя не в одной лишь религиозной сфере, а во всех областях духовной и общественной жизни, в праве, морали и даже науке, и в значительной мере послужила причиной застоя многих цивилизаций древности» [102]. Поэтому следует согласиться с Дюмезилем, когда он обращает внимание на то, что у римлян табу не предопределяли поведения человека в такой степени, как в Древней Ирландии, где гейсы (табуистические запреты) стали существенной помехой для индивидуальной жизни (что Дюмезиль удачно иллюстрирует ссылкой на сагу о гибели Кухулина, происшедшей из-за того, что он оказался в ситуации, где одновременно действовало два взаимоисключающих гейса — запрет есть собачье мясо [103] и запрет отказываться от угощения). Интересной (и практически очень важной) проблемой является выяснение того, какими социальными факторами регулируется разрастание сети табу и её сужение в таком обществе, как римское.

Некоторые из типологических вопросов, с которыми сталкивается исследователь римской мифологии, оказываются близкими к проблематике типологического изучения семантики естественных языков. Противопоставление крупного и мелкого рогатого скота, отражаемое в соответствующих обрядах (Palibus. *Dum.* P. 374), аналогично тем различиям, которые выявляются, например, в противопоставлении детерминативов GUD для крупного рогатого скота и UDU для мелкого рогатого скота в переднеазиатской клинописи, суффикса *-ho* названий круп-

---

[100] Ср. выше, примеч. 64. Особенно существенным представляется то, что запреты на пищу, как и запрет инцеста, способствовали поддержанию границ между элементами классификационной социальной организации (E. Durkheim et M. Mauss. De quelques formes primitives de classification // Année sociologique. Vol. 6. 1903; I. Hamnett. Ambiguity, classification and change: the function of riddles // Man. Vol. 2. 1967. № 3. P. 389), а позднее — разграничению социальных рангов: L. Dumont. Homo hierarchicus. Paris, 1966.

[101] Кроме текста, отрывок из которого приведен выше, значительный интерес в этом отношении представляет текст о девушке, достигающей половой зрелости, где перечислены разнообразные табу, от соблюдения которых зависит жизнь человека: D. Derbyshire. Op. cit. P. 163 и далее (упомянутая здесь же, p. 164, фраза № 67, анаконда — *okoymo* представлена как символ грозы, см. фразу № 66; параллелизм *okoymo* 'анаконда' и *tuna* 'дождь' в двух этих фразах сходен с последовательностью *tuna-ymo* 'большой дождь, ливень' и *okoymo ymo* в рассказе об охоте за анакондой — почитаемым животным, см. там же, p. 90, фраза № 127).

[102] Л. Я. Штернберг. Указ. соч. С. 186 (ср. новейшие типологические параллели).

[103] О связи этого гейса с мотивом собаки (или — в более глубокой древности — волка: ирл. *cú*, родственное ностратическому слову, для которого В. М. Иллич-Свитыч реконструировал архаичное значение «волк», очевидно, восходящее к эпохе до одомашнивания собаки) см.: В. В. Иванов. Происхождение имени Кухулина (см. выше).

ных животных в дагбане и показателя VIII класса мелких животных в гурма [104], ср. японскую счетную морфему *to* для крупного рогатого скота и т. п.

Очень широкие типологические параллели находят множественность духов мест низших ярусов (таких, как *Lares*, ср. *aləl* у енисейцев-кетов, функционально соответствующий Ларам и Пенатам, ср. славянских домовых; множественность *Manes* и сходное сакральное употребление форм множественного числа типа *attuš* 'отцов' в древнехеттских надписях и т. п.). Духи мест этого рода часто и по своим названиям типологически сходны у разных народов, ср. латинск. *Silvanus*, восточнослав. *лесовик* и т. п.

Насколько позволяют судить типологические сопоставления, Дюмезиль (*Dum.* P. 350) несколько преувеличивает зыбкость архаических представлений о душе, когда говорит, например, о числе душ у человека. В действительности число душ в религиях таких народов Сибири, как кеты [105], строго определено (7 — у человека и медведя, 6 — у других живых существ).

Из социологических проблем, возникающих при типологическом изучении римской мифологии, следует особо отметить свидетельство обряда инициации в Риме (*Dum.* P. 264, 285). Однако следует заметить, что, несмотря на наличие общеизвестных примеров инициации именно в архаических обществах [106], сама по себе инициация не является архаизмом: так, например, «дома» посвящаемых юношей сходны с закрытыми колледжами в старой английской системе обучения, жестокости, совершаемые при инициации, аналогичны частому садизму экзаменов в средней и высшей школе и т. п.

Ни к какой определенной исторической эпохе нельзя приурочить и особенности карнавального действа [107], в Риме особенно ярко обнаруживающееся во время триумфов. Несомненно, что вполне универсально применимым можно считать и те замечания о «точных псевдонауках» (*Dum.* P. 578), которые рождены анализом гаданий в Риме; сходство этой науки, которой приписывалось решающее значение для хода государственных дел как в Риме, так и в Хеттском царстве (см. выше), с аналогичными современными науками простирается даже на организованную подготовку специалистов, где определялось их число на каждый год (*Dum.* P. 581) [108].

---

[104] Д. Вестерман. Множественное число и именные классы в некоторых африканских языках // Африканское языкознание. М., 1963.

[105] Кетск. *ulwəj* 'душа, тень' может быть присоединено к числу тех сибирских и других терминов с сочетанием этих двух значений, которые приводились в кн.: Л. Я. Штернберг. Указ. соч. С. 14 и 292. Ср.: J.-P. Vernant. Op. cit. P. 264, n. 37 (рассматриваемая в книге Вернана проблема личности в греческой религии представляет интерес для сопоставления с римской концепцией *genius*).

[106] Ср., напр., материал в кн.: R. Alt. Vorlesungen über die Erziehung auf frühen Stufen der Menschheitsentwicklung. Berlin, 1956.

[107] Применительно к Средневековью и Возрождению карнавал получил блестящее описание в кн.: М. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965 (ср. о древних формах гротескного образа там же, с. 31).

[108] В этой связи стоит заметить, что тот компромисс эмпирии и науки, который Вернан считает специфическим для Древней Греции (J.-P. Vernant. Op. cit. P. 240), характеризует и многие инженерные работы современности (относящиеся к сфере так называемых технических наук).

Специально для семиотических исследований существенно обнаружение знакового характера общения человека с богом в Риме (*Dum.* P. 480), связанная с этим широко понимаемая осмысленность любой последовательности событий (расшифровываемой всегда как сообщение, несущее некоторую информацию), наличие четко установленных правил («словарь эквивалентностей») при переходе от римской мифологии к другим мифологическим системам (греческой и т. п.); ср. аналогичные явления в религии Хеттского царства (хеттско-хурритские эквивалентности в религии Новохеттского царства).

Отсутствие веры в судьбу в архаической римской религии (*Dum.* P. 479), сходное с ранним известием (Прокопия) о славянах, постепенно сменяется тем фатализмом, который предопределил период существования (12 веков) Римской империи (ср. сходные пятивековые циклы в хеттской и лидийской традиции; совпадение конца двенадцативекового цикла с реальным падением Рима можно сравнить с тем, как оправдалось древнемексиканское верование в приход белого человека с востока из-за моря). Архаический римский календарь отличался цикличностью, ориентированной не на хронологию, а на круговорот природы, хотя отсутствие хронологии не заходило так далеко, как в Индии [109]. Постепенно это общеиндоевропейское (и архаичное) отсутствие исторического времени в Риме изживалось по мере становления истории.

Приведенными примерами не исчерпываются те формы римской религии, в исследовании которых могут помочь типологические сопоставления. Но и этих разрозненных фрагментов достаточно для того, чтобы убедиться в необходимости расширения круга приводимых обычно сопоставлений *.

---

[109] Греческие представления о времени, анализируемые Вернаном (*J.-P. Vernant.* Op. cit. P. 70), можно рассматривать как предвосхищение различия человеческого («исторического») энтропийного времени и мифологического вечного Хроноса (ср. различие энтропии и эктропии у П. А. Флоренского).

* Впервые статья напечатана в сб. Σημειωτική. Труды по знаковым системам. Т. 4. Тарту, 1969. С. 44—75.

О ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТИ ЖИВОТНЫХ В ОБРЯДОВЫХ И ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ

В своем очерке восточнославянской этнографии Д. К. Зеленин обращает внимание на белорусские обряды, согласно которым в новом доме животные ночуют в определенной последовательности. В первую ночь — петух и курица, во вторую — гусь или кот и кошка, в третью — поросенок, в четвертую — овца, в пятую — корова, в шестую — лошадь, и лишь на седьмую, если ночевка животных прошла без вредных для них последствий, приходит ночевать хозяин [1]. Животные располагаются в обряде от петуха к человеку в порядке возрастающей ритуальной ценности: 1 — человек, 2 — лошадь, 3 — корова, 4 — овца, 5 — поросенок, 6 — кот и кошка или гусь, 7 — петух и курица. Хотя самое число 7 может быть результатом позднейших новообразований, как и шестой «ранг» животных, где вариативность (кот или один из видов домашней птицы) сама может говорить о вторичных изменениях, тем не менее в исключительной архаичности всей схемы в целом не приходится сомневаться. В обрядах восточных славян постоянно повторяется (с небольшими вариациями) отмеченная обрядовая последовательность животных: овца (и баран), лошадь, корова (в такой последовательности обходят, например, больных животных с иконой св. Власия) [2] или четырех стад — овечьего, свиного, коровьего и конского в белорусской и великорусской волшебных сказках [3].

Сопоставление с приведенным белорусским ритуалом позволяет восстановить исходную последовательность: лошадь—корова—овца—свинья. В этой связи существенно сжигание костей коней, коров и овец в канун Ивана Купала в Полесье [4].

Первые четыре элемента в реконструируемой последовательности (человек—лошадь—корова—овца) оказываются восходящими не только к праславянской, но и к общеиндоевропейской традиции. Это доказывается совпадением указан-

---

[1] D. Zelenin. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin—Leipzig, 1927. S. 288 (§ 118). О возможности соотнесения с семиэтапными схемами сотворения мира ср.: А. К. Байбурин. Обряды при переходе в новый дом у восточных славян (конец XIX — начало XX в.) // СЭ. 1976. № 5. С. 82—83.

[2] К. В. Максимов. Собрание сочинений. Т. XVIII. СПб. [б. г.], С. 57.

[3] В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 39, 47.

[4] K. Moszyński. Zwyczaje świętojańskie na zachodniem Polesiu // Lud słowiański. 1928. T. 1, z. 1. S. B82.

ных славянских данных с архаическими древнеиндийскими, для которых давно уже были найдены римские соответствия: последовательных жертвенных животных человек—лошадь—корова—овца объединяют древнейшие ведийские и римские ритуалы [5]. В «Ригведе», с одной стороны, достаточно отчетливо представление о 'домашних животных' ('скоте', *paśu*) как состоящих из 'коней' (*aśvya-*), 'быков' (*gavya-*) и 'ста овец' (*śatavya-*) RV V 61 5, I 83 4 и др. [6], с другой стороны, многократно проводится мысль об особой ритуальной близости человека и коня, не позволяющая сомневаться в бесспорной древности следования друг за другом двух первых элементов реконструируемой последовательности. Вместе с тем последовательность '(захваченные в плен) люди', 'быки' и 'овцы' регулярно повторяется (в идеографическом написании) в хеттских текстах в контекстах, достаточно близких к таким древнеиндийским, как *ya īśe paśupatih paśunām catuṣ' padām uta yo dvipadām* 'хозяин домашнего скота, который правит четырехногими и двуногими' [7]. Не только отмеченная последовательность в целом, но и отдельные ее звенья отождествляются при сравнении древнейших индоевропейских традиций со славянской.

В частности, эта последняя хранит следы обрядовой значимости коня. В белорусских обозначениях ритуально значимой части жилища — печного столба — «коневой столб» (*стоўп*), или *конь* [8], можно видеть след индоевропейского термина с аналогичной внутренней формой, который представлен в др.-инд. *aśva-yupa* 'конный столб', 'мировой столб'.

Наиболее явным свидетельством особого ритуального статуса коня (или мула) являются хеттские законы (§ 200а), в определенном смысле приравнивающие лошадь к рабыням-военнопленным (*arnuala-*, NAM.RA): *tā́k-ku* LÚ-*as* ANŠU.KUR.RA-*i na-aš-ma* ANŠU. GÌR. NUN.NA *kat-ta u̯a-aš-ta-i. Ú.UL ḫa-ra-tar* LUGAL-*uš U.ÚL ti-iz-zi* [LU]SANGA-*ša U.ÚL ki-i-ša ták-ku ar-nu-u̯a-la-an* [*ku-iš-ki*] *kat-ta še-eš-ki-iz-zi an-na-aš-ša-an ne-*[*ga*]*-aš-ša-an Ú.UL ḫa-ra-tar*. 'Если мужчина совершит грех с лошадью или мулом, наказания быть не должно. Он не должен обращаться к царю. И жрецом он не должен стать. Если кто-нибудь спит с женщиной из рабынь военнопленных или с матерью ее или с сестрой ее, то наказания быть не должно'.

Но при совершении такого же греха в отношении собаки и свиньи человек наказывается смертью (§ 199): *ták-ku* ŠAḪ UR. ZÍR-*aš kat-ta ku-iš-ki u̯a-aš-ta-i a-ki-aš* 'Если кто-нибудь совершит грех со свиньей или собакой, то он должен быть убит'. Следовательно, собака (в приведенной белорусской последовательности, скорее всего, замененная кошкой) и свинья составляют особую ритуально «нечистую» группу домашних животных, по своему иерархическому положению в последовательности существенно отличную от группы, в которую входят человек и лошадь.

Это же различение отчетливо видно в среднехеттском гимне Солнцу: *nu* UR.ZÍR ŠAḪ-*aš-ša ḫa-an-nī-eš-šar ḫa-an-na-at-ta-ri šu-up-pa-la-an-na ḫa-an-ni-eš-*

---

[5] G. Dumézil. Religion romaine archaïque. Paris, 1966; В. В. Иванов. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических текстов, образованных от *aśva* 'конь' // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сб. статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского. М., 1974.

[6] H. Grassmann. Wörterbuch zum Ṛgveda. Leipzig, 1873. S. 795.

[7] C. Watkins. Indo-European Studies. Cambridge, Mass., 1975. P. 496.

[8] D. Zelenin. Russische (Ostslavische) Volkskunde. S. 272 (§ 114).

šar iš-ši-it ku-i-e-eš Ú.UL me-mi-iš-kán-zi a-pa-a-at-ta ḫa-an-ni-at-ta-ri i-da-la-u-ua-aš-ša ḫu-ú-ua-ap-pa-i-ša an-tu-uḫ-ša-aš ḫa-an-ni-eš-šar zi-ik-pát ḫa-an-na-at-ta-ri' И ты судишь суд над собакой и свиньей, и суд над домашними животными, которые ртом не говорят, — тот (суд) ты судишь; и над злым дурным человеком суд ты именно судишь'. В другом хеттском гимне богу Солнца, встающему из-за моря, говорится: *ŠA* DUMU. LU. ULU[LU]. *TI.* UR. ZÍR-*maš* ŠAḪ-*aš gi-im-ra-aš-ša ḫu-it-na-aš DI. NAM* UD-*ti-li zi-ik* [d]UTU-*uš ḫa-an-ne-iš-ki-ši* 'Ты, о бог Солнца, судишь ежедневно суд над сыном человеческим, свиньей и зверем степей' (KUB VI 45 III 15—17).

Последнее выражение (*gimraš ḫuitar* 'животный мир степей', 'дикое зверье') в хеттском является калькой с аккадского, что видно из хеттского перевода «Гильгамеша» (KUB VIII 62 I 6), где [*gi-im*]-*ra-aš ḫu-u-i-tar* соответствует акк. *bul ṣēri*. Но идея такой иерархии животных, где ритуально нечистые собака и свинья занимают промежуточное место между человеком (и примыкающими к нему высшими домашними животными — лошадью, коровой, овцой) и дикими зверями, могла быть унаследованной от общеиндоевропейского. В пользу этого предположения говорит и этимология другого хеттского сложного выражения, включающего *ḫuitar* 'животный мир' по отношению к диким животным: *šiunas ḫuitar* 'животный мир богов'. Древность этого образа диких животных как 'животных богов' и наличие индоевропейского прототипа у соответствующего обозначения можно вывести из наличия сходных с хеттским обозначений в балтийской и славянской традиции. В латышских народных песнях встречаются обороты *dieva vērši* 'дикие быки' (букв. 'быки бога', латыш. *dievs* 'бог' этимологически соответствует хет. *šiu-na-* 'бог'), *dieva suns* 'волк' (букв., 'сын бога'), *dieva zuosis* 'дикие гуси' (букв. 'гуси бога', т. е. которые никому не принадлежат)[9]; точную типологическую параллель в сибирских традициях (где поклонение духам животных было обстоятельно изучено Д. К. Зелениным[10]) представляет кетское (енисейско-остяцкое) *eṣdə ṣe* 'олень бога Неба-Эся', т. е. 'дикий (божий) олень' (в отличие от домашнего оленя)[11]. Эти типологические данные позволяют удостоверить связь хет. *šiu-* в *šiunaš ḫuitar* 'животный мир богов', латыш. *dievs* 'бог' и славянского **divĭjĭ* 'дикий', ср. др.-рус. *звѣри дивии* 'дикие звери', *в стаде дивих овець, дивиї олень*[12] и т. п.

Следы древних представлений о диких животных как священных можно видеть в древнегерманской традиции, где такие животные — др.-исл. *fylgja* ('дух-покровитель', 'онгон' в том смысле, в каком этот термин употреблялся Д. К. Зелениным) играли роль промежуточного звена между людьми и богами[13].

Для доказательства общеиндоевропейского происхождения священных диких животных в древнеисландской традиции особый интерес представляет наблюде-

---

[9] E. Mülenbach, J. Endzelin. Lettisch-deutsches Wörterbuch. Bd. 1. Rīgā, 1923. S. 486.

[10] Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири. М., 1936. Ср. из новой литературы, оценивающей выводы Зеленина: Л. В. Хомич. Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 28 и сл.

[11] В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Комментарий к описанию кетской мифологии // Кетский сборник. II. Мифология. Этнография. Тексты. М., 1968. С. 150.

[12] И. И. Срезневский. Словарь древнерусского языка. Т. 1. М., 1958. С. 662. Ср.: М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1964. С. 513.

[13] H. Beck. Das Ebersignum im Germanischen. Ein Beitrag zur germanischen Tier-Symbolik. Berlin, 1965. S. 147.

ние Дюмезиля, показавшего, что набор животных у мирового дерева (ясеня Иггдрасиль) в «Эдде» соответствует «зверинцу» ведийских текстов [14]. Еще более глубокая реконструкция индоевропейских представлений о диких животных богов оказывается возможной благодаря исследованию древнехеттской традиции. В хеттских ритуалах KBo X 23 и KBo III 8, а также в древнейшей хеттской надписи царя Анитты встречаются перечисления диких животных богов в строго определенном порядке: лев — дикая свинья — вепрь — медведь; леопард — волк — лев — медведь. Для соотнесения с символом мирового дерева, сыгравшим особую роль при реконструкции индоевропейского «зверинца» по древнеисландским и древнеиндийским данным, особенно интересен хеттский ритуал KBo III 8 III 27—29, где указана иерархическая последовательность расположения диких животных по отношению к стволу дерева: ŠEG. BAR *kat-ta-an* GÍŠ$_{e\text{-}ja}$ *la-a-at-ta-at* UG. TUR-*aš-ša ta-aš-ša-i pí-di la-at-ta-at u-li-ip-ná aš-ša-an par-ga-ú-e la-at-ta-at* UR.MAH. *za-am-na-aš la-a-at-ta-at* 'Дикая овца под вечнозеленым деревом (*eja*) развязалась, и леопард на важном месте развязался. Волк же вверху развязался. Лев у основания (дерева) развязался' (в предшествующей части ритуала этих зверей в той же последовательности «связывали» — *ḫamikta*).

К таким фрагментам этой хеттской картины диких зверей у мирового дерева, как 'волк' (*ulipna-*) на его верху («в высоте» — *pargaue*), можно указать точные аналоги в других индоевропейских традициях: в частности, у древних германцев в жертву богу Одину — Вотану, соотносимому с мировым деревом, приносились волки, которых вешали на ритуальных столбах, называвшихся 'волчьим деревом', ср. др.-англ. *wulfheāfodtrēo* 'дерево волчьей головы', *warhtrēo* 'дерево преступника — волка', этимологически соответствующее др.-сакс. *uuaragtre* 'дерево преступления', др.-исл. *vargtré* 'волчье дерево' [15]. Таким образом, удается проецировать в общеиндоевропейскую эпоху не только самый образ мирового дерева, но и некоторые сопряженные с ним зооморфные (и антропоморфные) символы, исследованные на славянском материале Д. К. Зелениным, показавшим связь символики дерева и строительной жертвы [16].

Для генетического и типологического изучения соответствующих славянских обрядов значительный интерес представляет хеттский строительный ритуал KUB XXIX 1, где на дереве в качестве символа плодородия находится медведь, а под деревом — лев и леопард; аналоги этому сочетанию символов обнаруживаются и в армянской традиции [17]. Поэтому привлечение новых данных позволяет думать, что не только по отношению к домашним животным, но и применительно к ди-

---

[14] G. Dumézil. Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du Ṛg-Veda // Mélanges de linguistique et de philologie, Fernand Mossé in memoriam. Paris, 1959; A. Ström. Indogermanisches in der Voluspá // Numen. 1967. Vol. XIV. № 3.

[15] M. Jakoby. *Wargus*, *Vargr*, 'Verbrecher', 'Wolf'. Eine Sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung // Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Germanistica Upsaliensia. Uppsala, 1974. S. 12; В. В. Иванов. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Изв. АН СССР. Сер. литературы и языка. 1969. № 5.

[16] Д. К. Зеленин. Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Изв. АН СССР. Отделение общественных наук. 1933. № 6; Он же. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.

[17] C. Watkins. Indo-European Studies.

ким животным (при всех изменениях, вызванных меняющейся средой) набор основных символов и их последовательность в обряде (а затем и в соответствующих фольклорных текстах) восходит к исключительно древней эпохе. Вероятно, что к индоевропейской древности можно возвести и такие характеристики крупного рогатого скота, как его неспособность говорить. Соответствующий оборот с глаголами *mema* 'говорить' (**memn-*) в цитированном хеттском гимне может быть прямо отождествлен и с латышским *mēmie gari* 'глухие духи' как обозначением скота [18] (родственно ст.-слав. **nēm* 'немой' из **ne-mn* 'не говорящий'), что находит типологические параллели в классификации животных как 'не говорящих' у навахо [19] *.

[18] E. Mülenbach, J. Endzelin. Lettisch-deutsches Wörterbuch. Bd. I. S. 615—616.

[19] C. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. Paris, 1962. P. 54.

* Впервые статья напечатана в сб.: Проблемы славянской этнографии (К 100-летию со дня рождения члена-корр. АН СССР Д. К. Зеленина). Л.: Наука, 1979. С. 150—154.

РЕКОНСТРУКЦИЯ СТРУКТУРЫ СИМВОЛИКИ И СЕМАНТИКИ ИНДОЕВРОПЕЙСКОГО ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА

Индоевропейский погребальный обряд восстанавливается на основании совпадения древнеиндийских ритуалов с царским хеттским обрядом, который, в свою очередь, имеет много общего с гомеровским греческим, хотя в двух последних случаях приходится учитывать и возможность позднейшего взаимодействия двух самостоятельных индоевропейских традиций в пределах эгейско-малоазиатского культурного ареала. Некоторые подробности общеиндоевропейского обряда и особенно отражающей его терминологии сохранились также и в других индоевропейских традициях — европейских (западных — кельтской, италийской, германской, а также в близких к последней балтийской и славянской), тохарской и в тех, которые на востоке индоевропейской языковой территории примыкали к греко-арийской (армянская, древнефригийская). Некоторые из черт обряда сохраняли очень большую устойчивость и достаточно мало менялись на протяжении тысячелетий [1].

Основными этапами восстанавливаемого обряда представляются следующие: 1. Приготовление трупа к захоронению. Начало оплакивания и траура. 2. Доставка трупа на повозке к месту захоронения. 3. Предание трупа вместе с жертвенными животными, а иногда и людьми, огню в основном варианте обряда, земле и воде в других его вариантах. Огонь поливается вином. 4. Создание (из костей мертвого) изображения покойного — его ритуального двойника. 5. Сооружение временного обиталища для образа (изображения) покойника. 6. Захоронение урны с костями.

В целом обряд посвящен символизации перехода в другой мир, поэтому часть символов находит истолкование в свете того понимания загробного царства, которое удается восстановить на основании сравнения друг с другом разных индоевропейских культурных и языковых традиций. В частности, жертвенное сжигание домашних животных объясняется общеиндоевропейским представлением о загробном мире как пастбище, на котором пасутся души скота и жертвенных животных. Таким образом удается раскрыть значение отдельных составных частей обряда с точки зрения «антропологии смерти».

---

[1] Общий обзор языковых данных, позволяющих восстановить обряд, см.: Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. II. С. 822—831.

1. Описание первого этапа погребального обряда содержится во фрагментах хеттских (новохеттских по дуктусу, но отчасти восходящих к значительно более древним прототипам) клинописных таблиц, описывающих многодневный ритуал царского погребения. Ритуал начинается с описания того, как в столице Хеттского царства Хаттусасе вводится траур после смерти царя, которую обозначают всегда эвфемистически: *šalliš u̯aštáiš* 'великий грех' (буквально 'великий пробел': хет. *u̯aštai-* 'грех, пустота', *u̯ašt-ul* 'грех' соответствуют лат. *uāst-us* 'пустой' по Ларошу, ср. значение 'потеря, пропажа' у аккад. *ḪITTU=u̯ašul*; *šalli-* 'великий, большой' в значительном числе хеттских конструкций имеет терминологическое значение 'царский, относящийся к царю', следовательно, все сочетание в целом можно было бы перевести 'царское опустошение' — место царя оказывается пустым). Смерть царя также описывается фразеологическим оборотом *šiuniš kišari* 'он(она) стал(а) божеством'. Согласно новейшим разысканиям, достаточно близкие выражения встречаются в гомеровских и гесиодовских древнегреческих эпических текстах, которые относятся к культу героев. В отличие от хеттского словоупотребления, которое, как показывает сравнение с текстами ритуальных инвентарей, относится к реальному почитанию (обрядового изображения) умершего царя, древнегреческие описания имеют в виду как посмертный культ героя, так и прижизненные атрибуты этого культа, которые, однако, полностью реализуются лишь посмертно [2]. Кажется возможным, что ликийские обряды, упоминающиеся у Гомера в связи с Сарпедоном, прямо продолжают малоазиатскую традицию. В пользу этого допущения говорит и этимология греч. гомер. *ταρχύω*, употребляющегося в значении 'воздаю обрядовые почести умершему герою (= царю как богу)': *ἔνθα ἑ ταρχύσουσι κασίγνητοί τε ἔται τε* || *τύμβῳ τε στήλῃ τε τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων* 'и там его свойственники и сотоварищи воздадут погребальные почести ему (как умершему герою) посредством гробницы и стелы, потому что это составляет привилегию мертвого' («Илиада», песнь 16, 456—457, 674—675). Сейчас признано, что глагол *ταρχύω* может быть анатолийским заимствованием в греческом; с семантической стороны наиболее близкую параллель представляет лик. *trq(q)as-*, *trqqñt-* 'бог', *trqqñtasi* 'божий', с формальной — хет. *tarḫ-u-* 'побеждать, преодолевать', причем производная в морфонологическом отношении основа *tarḫ-u-* (< **tarH-u-* < **tarH^w^-*) имеет соответствия в индоиранском [3] (однако соотношение хет. *-ḫ-* : лик. *-qq-* : греч. — *χ-* бесспорно указывает на относительно позднее заимствование из анатолийского в греческий [4].

Судя по значению данной основы в ликийском и в греческом, это заимствование могло иметь отношение прежде всего и главным образом к культовой

[2] G. Nagy. On the death of Sarpedon // Approaches to Homer, ed. C. A. Rubino, C. W. Shemerdirc. Austin; Texas, 1983. P. 189—217; G. Nagy. The best of the Achaeans: concepts of the hero in Archaic Greek poetry. Baltimore, 1979.

[3] А. Ю. Айхенвальд, Л. С. Баюн, Вяч. Вс. Иванов. Материалы к реконструкции культурно-исторического процесса в Древней Малой Азии // Исследования по эпиграфике и языкам Древней Анатолии, Кипра и античного Северного Причерноморья. М., 1987. С. 155—160.

[4] Кроме нескольких бесспорных случаев этого рода, давно уже обнаруженных (греч. *ἰχώρ* 'кровь богов': хет. *išḫar* < *ešḫar* 'кровь»), следует отметить значительное число соответствий в названиях мест, выявляемых в недавно найденном тексте хеттского договора на бронзовой пластине.

практике, уподобляющей или приравнивающей умершего царя богу. Еще живой Сарпедон рассказывает об обычаях Ликии, где все «на нас (героев) смотрели как на богов» (*πάντες δὲ θεοὺς ὥς εἰσορόωσι* «Илиада», песнь 12, 312). Возможно, что отчасти смещение временной перспективы, при котором еще живой герой рассказывает о том культе героев, который полностью реализуется лишь посмертно, связано с законами эпического повествования[5]. Но несомненно, что описанные Гомером обычаи отражали малоазиатскую практику, которая в греческом была усилена анатолийским воздействием, но, в свою очередь, могла восходить и к большей древности, как показывает сопоставление с древнеиндийской и другими индоевропейскими традициями.

Хеттский ритуал, описывающий оплакивание умершего царя, начинается следующим образом:

ma-a-an $^{\text{URU}}$*ḫa-at-tu-ši šal-li-iš u̯a-aš-ta-a-iš ki-ša-ri na-aš-šu-za* LUGAL-*uš na-aš-ma* SAL.LUGAL-*aš* DINGIR$^{\text{LIM}}$-*iš ki-ša-ri nu-za-kán ḫu-u-ma-an-za šal-li-iš am-mi-i̯a-an-za* $^{\text{GI}}$SU-UL-PA-TE$^{\text{MEŠ}}$-*ŠÚ-NU ar-ḫa da-an-zi nu ú-e-iš-ki-u-u̯a ti-an-zi* DINGIR$^{\text{LIM}}$-*iš-ma-a-aš* UD-*ti ki-ša-ri* nu *a-pi-e-da-ni* UD-*ti kiš-an i-i̯a-an-zi* I GUD.APIN.LAL (ŠE?) *šar-lu-ma-aš-kán a-pi-el zi-ni ši-pa-an-da-an-zi na-an ki-it-kar-ši ha-ad-da-an-zi* [*nu k*]*i-iš-ša-an me-ma-an-zi zi-ik-u̯a-za* GIM-*an k*[*i-iš*]*-ta-at ka-a-ša-u̯a-az QA.TAM.MA ki-*[*š*]*a-ru nu-u̯a-aš-ša-an* ZI.-*KA ki-i-da-ni* GUD-*i* [*ka*]*t-ta tar-na nam-ma* $^{\text{DUG}}$ḪABḪAB GEŠTIN *ú-da-an-zi na-an a-pí-e-el* ZI-*ni ši-pa-an-da-an-zi nam-ma-an ar-ḫa du-u̯a-ar-na-an-zi ma-aḫ-ḫa-an-ma* GE-*az ki-ša-ri na-aš-ta ak-ka-an-ti* 1MÁŠ.GAL *še-er ar-ḫa u̯a-aḫ-nu-u̯a-an-zi* KUB XXX 16 + XXXIX 1 Vs. I 1—17[6].

«Когда в городе Хаттусасе случится великий грех, либо царь либо царица станет божеством, тогда все от велика и до мала откладывают прочь соломинки, через которые пьют (т. е. перестают пить алкогольные напитки?) и начинают оплакивать (его). В день, когда он становится богом, его душе приносят в жертву священного быка, и они ударяют его по ногам и говорят следующим образом: “Как(им) ты стал, так(им) пусть станет и этот (бык), и душу свою отпусти вниз к этому быку”. Потом они вносят сосуд с вином и приносят жертву им (вином) душе его (покойного). Потом они разбивают его (сосуд). Когда же ночь настанет, тогда они над мертвым вертят туда и сюда козленка». (Отбито продолжение, содержащее соответствующее заклинание). В приведенном начальном отрывке отмечены следующие этапы, находящие (примерно в той же последовательности) соответствие и в других традициях: А. Прекращение увеселений (начало траура) и оплакивание покойника. Б. Принесение в жертву быка и вина и обращение к душе покойника. В. Ночные обряды, отличающиеся от дневных.

Хет. *ištanzana-* ‘душа’ (сопоставляется либо с **sent-no-* > др.-в.-нем. *sin*(*n*), лат. *sensus* < **sent-tu-*, лит. *sintëti* ‘думать’[7], что, однако, не вполне удовлетворительно с фонетической стороны, либо с производными от **stoH-* ‘стоять’: греч. гом. *ἐπιστήμων* ‘разумный’, *ἐπίσταμαι* ‘понимаю’, ‘умею’, др.-в.-нем. *farstan*, *far-*

[5] G. Nagy. On the death of Sarpedon. P. 203.

[6] H. Otten. Hethitische Totenrituale. Berlin, 1958. S. 19—20, 118—125.

[7] J. Puhvel. Hittite etymological dictionary (Trends in linguistics. Documentation 1). Berlin; New York; Amsterdam, 1984. P. 471 (с предположением того начального **st-* : **s-*, которое по ностратической теории объяснялось бы как след начальной аффрикаты **ç-*).

standan, др.-англ. *understanden* 'получать, замечать, понимать' при семантических соответствиях и в других родственных языках[8]) обозначало жидкую субстанцию, которая содержится в человеке в качестве одной из частей его тела, что видно, в частности, из ряда посессивных названий божеств-духов частей тела: ^{D}*Ištanzaššiš* 'Дух Души', ^{D}*Sakuuaššaš* 'Дух Глаз', ^{D}*Ḫantaššaš* 'Дух Лба', ^{D}*Ištamakaššaš* 'Дух Ушей', ^{D}*Kiššaraššaš* 'Дух Рук', *Ginuuaššaš* 'Дух колен'. Представление о душе как жидкости, содержащейся в теле человека, является общим для народов, говорящих на северо-западно-кавказских языках и (через один из этих народов, в древности находившихся на территории Малой Азии или Эгейского мира) повлияло на греческую культуру и язык, что видно из соответствия греч. *ψυχή* 'душа' и абхазо-адыгского обозначения 'души' как 'жидкости', 'воды' (каб. *псы* и т. п.). Не исключено, что и хеттские представления о душе как жидкости, которая может капать (*ištanzanaš-miš tamatta pedi zappiškizzi* 'моя душа капает /по каплям перетекает/ в другое место' в молитве Кантуцилиса, KUB XXX 10 Rs. 14—15) и течь, связаны с тем же малоазиатско-греческим кругом представлений. Но поскольку идея такого рода субстанции встречается и в других древних индоевропейских традициях, она может быть не только ареальной в хеттском, греческом и северо-западно-кавказском, но и еще более древней общей чертой всего того восточно-средиземноморского ареала, к которому принадлежат и старая индоевропейская (включая греко-индийскую, на которой обычно строится реконструкция общеиндоевропейской лексики мифопоэтического характера) и более ранняя северо-кавказская (в этнолингвистическом смысле этого термина, не предполагающего обязательно узко-северокавказской географической локализации[9]). Здесь, как и в других случаях, индоевропейская традиция развивается благодаря наложению на нее влияний, первоначально шедших от культур другого круга, но усиливавших тенденции, заложенные еще в общеиндоевропейском.

Из дальнейших хеттских обрядов, связанных с двенадцатым днем, важнейшим представляется жертвоприношение домашних животных, которое совершается перед «образом» (ALAM), т. е. изображением покойного. В этом последнем можно видеть древнейший элемент хеттского обряда, связывающий его одновременно с шумерским древнемесопотамским и с древнеиндийским ведийским[10].

В качестве позднейшего продолжения того же ритуала можно рассматривать и разобранный в свое время О. М. Фрейденберг «collocatio, римский обряд выставления трупа для прощального оплакивания. И здесь перед нами высокий помост-ложе, катафалк, на который положено изображение усопшего, как та же

[8] Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. О языке древнего славянского права (к анализу некоторых ключевых терминов) // Славянское языкознание: VI Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978; Вяч. Вс. Иванов. Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки. М., 1981. С. 215. Эттингер предполагает **stA*ₔ*ent-* (N. Oettinger. Die Stammbildung des hethitischen Verbums. Nürnberg, 1979. S. 548).

[9] V. V. Ivanov. Relations between the ancient languages of Asia Minor // Šulmu. Papers on the Ancient Near East presented at International Conference / ed. P. Vavroušek and Vladimir Souček. Prague, 1988. P. 133—144.

[10] Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2.

кукла; он или стоит, или телега с этим помостом движется в pompa funebris уже для погребения»[11].

Как показала в своем замечательном исследовании Фрейденберг, та же символика присутствовала в Риме и в «сценической части выноса, когда актеры, в восковой маске покойного, стоят на телеге и манерами своими, одеждой и инсигниями изображают этого покойного»[12]; приводимый в этой связи Фрейденберг пример «восковой куклы вместо самого императора»[13] на римских похоронах служит интересной методологической иллюстрацией тех трудностей, с которыми мы сталкиваемся при попытке непосредственно соотнести две сравнительно долго развивавшиеся независимо друг от друга индоевропейские традиции. На первый взгляд сходство куклы, изображающей римского императора, с изображением умершего хеттского царя, используемым во время ритуала похорон, достаточно велико. Однако любой из этих элементов может иметь длительную предысторию в каждой из сопоставляемых традиций. Поэтому вероятно более надежной была бы реконструкция только самой общей схемы обряда (не обязательно сопряженного с царем в самой ранней фазе). Что же касается деталей, которыми эта схема обрастает потом, эти традиции могут оказаться конвергентными.

2. Особый интерес представляют те термины, относящиеся к составным частям тела и психики человека, которые фигурируют в тексте хеттского, греческого и индийского обрядов.

В ряде работ последнего времени[14] показано, что хет. *tuḫḫai-* имеет значение 'пышет огнем' (в частности о вулкане в этиологическом мифе KUB XXXIII 118), 'с трудом дышать, задыхаться'. Это уточнение, хотя оно и не было принято во внимание в некоторых недавних публикациях[15], не только хорошо соответствует контекстам, где (в частности, и в мифе KUB XXXIII 118) используется *tuḫḫai-*, но и объясняет этимологическую связь глагола с производными именами *tuḫḫu*(*wa*)*i-* 'дым', *tuḫhima-* 'дым; удушье'; последнее родственно ст.-слав. **дымъ**, чеш. *dým*, польск. *dym*, рус. *дым*, лит. *dū̃mas*, *dū̃mai*, лтш. *dũmi*, прус. *dumis* 'дым', *dumones* 'жрецы-гадатели по дыму', др.-в.-нем. *toum*, др.-сакс. *dōmian*, ср.-ирл. *dumacha* 'туман', лат. *fūmus* (следовательно, эти основы есть во всех западных «древнеевропейских» языках, включая балто-славянские), греч. *θυμός* (обозначение жизненной субстанции[16]), др.-инд. *dhūma* (общегреческо-арийская основа, что в

[11] О. М. Фрейденберг. Семантика постройки кукольного театра // О. М. Фрейденберг. Миф и театр. М., 1988. С. 18.

[12] Там же. С. 19.

[13] Там же. С. 29, прим. 32.

[14] M. Popko. Рец. на: G. M. Beckman. Hittite Birth Rituals // Orientalistische Literaturzeitung, 1986. 81 Jahrgang. № 6. S. 560 ff.

[15] G. M. Beckman. Hittite Birth Rituals (Studien zu den Boğazköy-Texten, 29). Wiesbaden, 1983. S. 7.

[16] J. Jaynes. The origin of consciouness in the breandown of the bicameral mind. Boston, Houghton Mifflin Company, 1976. P. 69—70; B. Snell. Hypomnemata 22 // Glotta. 1977. Bd. 55. H. 1—2. S. 43 ff; A. W. H. Adkins. From the many to the one. Ithaca; New York, 1970. P. 17; H. Fränkel. Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. München, 1962. S. 85—86; E. L. Harrison. Notes on Homeric psychology // Phoenix, 1960. P. 14; H. J. Mette. Рец. на: D. Sansore. Aeschylean metaphors for intellectual activity // Gnomon. 1977. Bd. 49. H. 3. S. 513.

сопоставлении с древнеевропейским надежно удостоверяет общеиндоевропейский характер слова). Отличием хеттского от всех других приведенных форм является производный характер хет. *tuḫḫ-ima*, где *-ima* оставалось продуктивным суффиксом. Для общеиндоевропейского несомненна связь d^h*(ei)uH̥-(e/i)mo-* с *d^h*eu-s-* 'дышать' (лит. *dūsiă*, лтш. *dus(ê)t*): *d^h*eu-*). Но формы от глагола на *-s-* в хеттском пока не встретились. Однако в хет. *tuhu-ššar* может скрываться древнее *tuḫḫušš-ar*, если это не более позднее образование с продуктивным суффиксом *-ssar*.

Хет. *ištanzana-* 'душа' в противопоставлении *tu̯ekk-ant-* 'тело' образуют пару, имеющую семантические (но обычно не этимологические) соответствия в других древних индоевропейских языках, где слова, этимологически тождественные греч. *θυμός* и лат. *anima,* выступают в первой группе, по смыслу близкой к хет. *ištanzana-* и другим названием «души», тогда как «тело» обозначается несколькими другими терминами, сильно расходящимися в разных традициях. По-видимому, именно обозначение субстанции, которая, как греч. *ψυχή*, переживала другие составные части тела[17], и составляла главную часть соответствующих воззрений, тогда как общее обозначение всех остальных частей тела покойника на протяжении достаточно длительного срока вообще могло отсутствовать. Это согласуется с тем, что в греческой и в некоторых других традициях тело человека и в искусстве, и в литературе, и в языке (факты которого в известной мере связаны с мифологической картиной мира, ее предопределяют и испытывают на себе ее влияние), предстает как достаточно пестрое соединение разнородных элементов. Смерть рассматривается прежде всего как их уничтожение, тогда как «душа» (греч. *ψυχή*) или соответствующие ей элементы переживает умершего. Таким образом, характер ритуала, где сооружается «образ» умершего (как у хеттов и в ведийских текстах), в известной мере диктуется необходимостью заменить непрочные составные части тела умершего новым его образом, тогда как душевная субстанция наделена признаком бессмертия, роль которого в индоевропейской мифологии раскрылась со времен работ Дюмезиля и Тиме.

3. Одной из наиболее интересных с точки зрения сравнительно-исторического языкознания проблем исследования погребальных текстов и обрядов в древних индоевропейских традициях является нахождение души мертвого человека на пастбище или луге, ему принадлежащем. Это представление, как уже приходилось отмечать, отчетливо выражено в известном хеттском гимне, содержащемся в конце обряда принесения в жертву домашних животных на двенадцатый день похорон хеттского царя; ^{d}UTU-*uš-u̯a-aš-ši-ku-un šar-ri-iz-zi ḫa-an-na-ri le-e* [*ku-iš-ki*] *na-aš-ta* ALAM *IŠ.TU* ^{giš}GIGIR *a-ša-an-na-aš kat-ta da-an-zi na-at-kăn* ^{giš}ZA.LAM.GA[*R-aš ar-da pi-e-da-an-zi na-an-ša-ar A.NA.* ^{giš}GU. ZA GUŠKIN *a-še-ša-an-zi* 'О бог Солнца (*Ištanuš*, заимствование из хаттского *Eštan* с вероятной северокавказско-енисейской этимологией), ты де ему этот (луг) отдели и никому его не отсуживай (кроме него), и образ (покойника) с повозки, где он сидит на престоле, берут, его переносят в шатер и сажают его на золотой престол' (KUB XXX 19+20+21+22 Vs. I 34—37). Здесь нужно обратить внимание на характер

[17] G. Nagy. Sêma and nóēsis: some illustration // Semiotics and Classical Studies (Arethusa. V. 16. № 1—2. Spring and Fall, 1983). P. 50.

связи ритуального текста, где речь идет о предоставлении покойному (его душе) выделенного ему и за ним юридически закрепляемого пастбища (хет. *u̯ellu-*), и описания обряда, при котором манипуляции производятся с образом покойника, перемещаемым из повозки в шатер. Именно явное расхождение архаического метрического текста, по образности, структуре и метрическим чертам восходящего к индоевропейской традиции, и ритуала, по своему содержанию столь отличного от текста мифопоэтического, заставляет предположить, что в обряде совместились разные части индоевропейского ритуала. Представление о душе умершего, находящейся на лугу вместе со стадом домашних животных, подвергшихся кремации вместе с покойным, достоверно восходит к раннескотоводческим религиозным воззрениям индоевропейцев. Ритуал же пересаживания мертвого царя из повозки в шатер принадлежит к числу древневосточных архаизмов, возможно не специфически индоевропейских. Таким образом, внутри этого хеттского обрядового текста можно найти след взаимного наложения разнородных представлений, каждое из которых может быть весьма древним.

В последнее время лингвистами подробно анализируется использование греческих слов, относящихся к корню **u̯el-* 'луг'. Кроме известного названия елисейских полей в греческом известно слово *Ἠλύσιον* в значении 'поле или участок земли, пораженное громом' [18]. В этом значении можно найти неожиданное греческое подтверждение тому, что **wel-* и в общеиндоевропейском обозначал противника бога Грозы [19] (напр., у славян Перуна), что соответствует реконструкции в этой функции прототипа славянского Волоса — Велеса. Тем самым индоевропейские представления о смерти более прочно связываются с этим популярным мотивом индоевропейской мифологии *.

[18] G. Nagy. On the Death of Sarpedon... P. 206—207.

[19] Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

* Впервые статья напечатана в сб.: Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М.: Наука, 1990. С. 5—11.


V

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ К РЕКОНСТРУКЦИИ ПОГРЕБАЛЬНЫХ ТЕКСТОВ В БАЛТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Лексика, относящаяся к смерти, обнаруживает существенные различия внутри балтийской диалектной области, как и внутри общеиндоевропейского. Восточнобалтийские языки принадлежат к той группе индоевропейских диалектов, в которых 'умирание' и 'смерть' обозначались производными от индоевропейского корня **mer-* 'умирать, исчезать', ср. лит. *miȓti, mìršta, mìra, mìrė* 'умирать' (с многочисленными приставочными производными глаголами: *apmiȓti, atmiȓti, įmiȓti, išmiȓti, paišmiȓti, numiȓti, panumiȓti, pamiȓti, papamiȓti, pérmirti, primiȓti, užmiȓti*, и с целым рядом суффиксальных именных производных, часть которых может быть весьма архаичной: ср., напр. *mãras* 'мор, чума'; *mỹris* 'смерть, кончина'; *mirtìs* 'смерть'; *martuvė̃* 'чума, смерть'; *mirtýbe, mirtinà, miȓtinas, mirtýnas, mirtìnis* и т. п., см. также ниже), лтш. *miȓt, miȓstu, miru* (также с рядом производных глаголов и имен). Многочисленными исследованиями по морфологии и акцентологии индоевропейского глагола за последние полвека выявлено развитие в акцентуационной флективной парадигме балтийского глагола (как и его славянского соответствия) древнего соответствия ранней общеиндоевропейской форме [1], наиболее ранний тип спряжения которой отражен в древнехеттском. В одном из наиболее древних хеттских текстов — «Повести о Цальпе», скорее всего отражающей устное предание и поэтому возводимой к рубежу III и II тысячелетий до н. э., засвидетельствован глагол *mer-* 'исчезать': DUMU.NITA^{MEŠ} *me-ri-ir* (A Vs 13) 'сыновья исчезли'. Написание этого глагола может интерпретироваться как отражение словоформы, имеющей конечное ударение или тон: [*merír*] [2] (возможна и долгота *ī*, но последняя интерпретация не обязательна, т. к. долгота, если она и имела место, могла быть сопутствующим явлением по отношению к ударению или тону). Конечноударной форме 3 л. мн. ч. наст. вр. [*merír*] = *me-ri-ir* противостоят формы 3 л. ед. ч. наст. вр. [*mérzi*] = *me-er-zi*, 3 л. ед. ч. пов. накл. [*mértu*] =

---

[1] Ср. из новейших работ: С. Л. Николаев, С. А. Старостин. Парадигматические классы индоевропейского глагола // Балто-славянские исследования 1981. М., 1982.

[2] При различиях в деталях толкование Pleneschreibung как обозначения тона (ударения) , предложенное Харт, Уоткинсом, Каррубой, автором этих строк и принятое многими хеттологами, может опираться и на аналогичные интерпретации старовавилонских написаний, на которые ориентировались хеттские писцы.

me-er-du: [LÚ]MEŠEDI-*ma ar-ḫa mi-ir-zi* 'когда человек мешеди исчезает' I Bo TI 36 I 53; [*ku-e-d*]*a-ni-ik-ki me-er-zi* 'кому-нибудь (суждено) исчезнуть' = 'кто-нибудь исчезает' (безличная конструкция с дат. пад. субъекта), KBo XVI 25 I 43, *na-at-ta-kán me-er-du* 'и тебе (надлежит) исчезнуть' = 'и да исчезнешь ты' (такая же конструкция), KUB XVII 105 IV 24[3].

Можно думать, что в основе хеттской парадигмы лежит общеиндоевропейская с чередованием формы 3 л. ед. ч. инъюнктива **mért* (откуда соответственно при присоединении частиц или агглютинативных прилеп *-i* и *-u* формы 3 л. ед. ч. наст. вр. **mért-i* > хет. *mérzi* = *me-er-zi*, 3 л. ед. ч медиума **mért-o* > хет. *me-ir-ta* 'исчез', и 3 л. ед. ч. пов. накл. **mért-u* > хет. *mértu* = *me-er-du*) и 3 л. мн. ч. с конечным ударением (хотя детали образования последней формы в хеттском сильно изменились из-за перестройки древней парадигмы). Формы других индоевропейских языков подтверждают наличие чередования огласовок корня и суффикса в глагольных формах типа аориста др.-инд. *ámṛta* 'он умер', который Станг сравнил с нулевой ступенью с слав. аор. *mrětь* наст. вр. *mrьǫ*. По отношению к балтийскому глаголу Станг показал древность нулевой огласовки и ударения (тона) инфинитива (при метатонии в презенсе)[4]; по фонетическим причинам (*-š-*) он признал древней (именно в этом глаголе в отличие от многих других, ему отчасти подобных) форму на *-š-*(*ta*) (из и.-е. суф. **-s-* с изменением в позиции после *-r-*, указывающим на достаточно раннюю дату образования восточнобалтийской формы).

Исключительно архаичным по типу образования следует признать ст.-лит. *merdmi* 'incipio mori' (атематический глагол в старолитовском), *mérdėti*, лтш. *mẽrdêt* 'морить голодной смертью' (*es tev*[*i*] *badu nemẽrdēšu* 'я тебя не заставлю голодать'; BW 15614, 1). Суф. **-d*(*ē*)- в этом глаголе, как и в глаголах типа лит. *vérda*, лтш. *ver̃du*, возводится к архаическому и.-е. **-dh-*[5] в том медиальном значении, которое было впервые в связи с типом, названным им causalia passiva, охарактеризовано Яунисом, писавшим: «Таких глаголов, как *skél-dė-ti*, *svér-dė-ti*, в литовском очень немного, но они очень распространены в греческом: ср. ἐνεχ-θῆ-ναι 'ferri'. Греческому суффиксу пассивных глаголов -θη- в литовском правильно соответствует *-dė*(*j*)-»[6]. Это наблюдение Яуниса по существу предваряет выводы целой главы известной книги Бенвениста, показавшего на основе греческих фактов медиальный характер и.-е. **-dh-*[7]; и работа Яуниса, и соответствующие литовские архаизмы Бенвенисту так и остались неизвестными (он ошибочно полагал, что у него почти не было предшественников: «подготови-

---

[3] Ср.: H. Otten. Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa // Studien zu den Boğazkoÿ — Texten. Wiesbaden, 1973. Hf. 17. S. 32.

[4] Chr. Stang. Das slavische und baltische Verbum. Oslo, 1942. S. 33—34; Idem. Vergleichende Grammatik der baltischen Sprachen. Oslo, 1966. S. 161, 342, 343, 348, 379.

[5] Вяч. Вс. Иванов. Славянский, балтийский и раннебалканский глагол: Индоевропейские истоки. М., 1981. С. 174; ср. об этом типе также: Там же. С. 99.

[6] К. О. Явнис. Грамматика литовского языка. Пг., 1916. С. 201. — Несомненно глубоким прозрением является и -(*j*)-, поставленное Яунисом в конце его морфологической реконструкции, имеющей и синхронный, и диахронический смысл.

[7] Э. Бенвенист. Индоевропейское именное словообразование / Пер. с фр. М., 1955. С. 219—241.

тельной работы по данному вопросу проделано не было»[8]). Позднее под влиянием Бенвениста, отметившего тип ст.-сл. **идж**, **ѣдж**[9], на глаголы с суффиксом *-*d*- < *-*dh*- в славянском и балтийском обратил внимание Станг[10], но пионерская роль Яуниса (в данной связи, сколько можно судить, впервые отмеченная Эндзелином) до сих пор не выявлена полностью.

Именно немногочисленность глаголов с элементом *-*dh*- > балт. -*d*- в литовском и латышском и делает тип. лит. *mérdėti*, лтш. *merdēt* особенно значимым: речь идет о сохранении остатка такого древнего медиопассивного типа, который скорее всего существовал в балто-славянском еще до преобразования всей категории глагольной медиопассивности в парадигме. Конкретно данная лексема может восходить к весьма древней эпохе существования прабалтийского.

В свете хеттских фактов по новому ставится вопрос об исходном древнем значении и.-е. **mer*-. Весьма вероятным в свете цитированных хеттских текстов и ряда других им подобных представляется отражение в древне-хеттском древнего общеиндоевропейского значения глагола ‘исчезнуть’. Значение ‘умереть’, в хеттском выражаемое глаголом *ак*- с неизвестной этимологией (северокавказское субстратное заимствование возможно, но сравнение с похожими по значению северокавказскими глаголами наталкивается на ряд фонетических трудностей), либо некогда (до усвоения глагола *ак*- из неизвестного источника) имелось и в хеттском языке наряду со значением ‘исчезнуть’, либо это последнее было вообще единственным значением, представленным в хеттском. Обратное допущение о развитии значений ‘исчезать’ < *‘умереть’ кажется семантически весьма трудно обосновываемым. Что же касается развития значений ‘исчезать’ > ‘умереть’, его легко объяснить как древний эвфемизм. В свете новейших исследований Р. Диксона о лексических табу и эвфемизмах, связанных с трауром в австралийских языках, представляется типологически весьма вероятным, что племена, говорившие на индоевропейских диалектах, скорее всего тоже должны были изменять свою лексику под действием траурных табуистических запретов. Очевидным образом такой траурный запрет мог коснуться слова, ранее (на наиболее древнем достижимом этапе истории общеиндоевропейского) обозначавшего смерть и умирание. Для замены этого слова были использованы эвфемистические обозначения типа **mer*- ‘исчезнуть’ > ‘умереть’.

В качестве примера отчасти подобного развития в самом хеттском языке можно было бы указать на принятие в нем обозначения смерти царя, сакральный характер которого накладывал (как и во многих других обществах, по этническому и социально-культурному типу соотносимых с хеттским) определенные ограничения и на языковой узус. Об умершем царе обычно говорилось ‘стал богом’ = ‘умер’; так, о своем отце Мурсилисе II Хаттусилис III пишет в своей автобиографии (I 22) *ma-aḫ-ḫa-an-ma-za A.BU.ỊA*^{m}*M*(*ur-š*)*i-li-iš* DINGIR^{LIM}-*iš ki-ša-at* ‘Когда же отец мой Мурсилис стал богом’ (буквально: ‘стал бог’ — имен. п. ед. ч. *šiuniš*, написанный шумерограммой с двумя окончаниями: — аккадским *LIM* от *ILIM* ‘бога’ и -*iš* от хет. *šiuniš* ‘бог’). Этот оборот понимается как обычное

[8] Там же. С. 219.
[9] Там же. С. 227.
[10] Chr. S. Stang. Das slavische und baltische Verbum. S. 51—52, 140—143.

языковое обозначение ‘умер’ (о царе)[11], но вместе с тем упоминание в хеттских текстах статуй (идолов) умерших царей, становившихся посмертно предметами религиозного почитания, заставляет думать, что у этого оборота (уже использующегося в таких текстах конца древнехеттского периода, как двуязычное завещание Телепинуса) была и реальная обрядовая основа: царь, умирая, из области повседневной жизни и придворной практики попадал в сферу культа. Точно так же и употребление глагола ‘исчезать’ в значении ‘умирать’ могло быть связано с некоторым представлением с взаимоотношении посюстороннего и потустороннего миров, которое способствовало проникновению именно этого эвфемизма (а не других возможных, с ним связанных) в лексику таких диалектов, как восточнобалтийские.

В некоторых других диалектах, преимущественно в греческо-армяно-арийском ареале, этот корень послужил для образования производных, которые обозначают различие между богами — ‘бессмертными’ (др. -инд. *amŕta-*, авест. *aməša-*, греч. ἄμβροτος ‘бессмертный’) и людьми — ‘смертными’ (др.-инд. *márta-* ‘человек’, *mártya-*, ‘смертный’, авест. *maša-* ‘человек’, *marəta-* ‘смертный’, др.-перс. *martiya-*, греч. μορτός (у Гесихия), арм. *mard* ‘человек’; сюда же можно отнести и лит. *mir̃tas* ‘мертвый’, ‘относящийся к смерти’ (диалекты Surviliškis, Vabalninkas[12]), ср.: *Kai parejau į tėvynę, tetušėlį radau mirtą dėl mañ mažą dalį skirtą* (Pasvalys); *Mirtoji diena* (*Toji diena, kada tėvo* 〈...〉 *neteko*) *neišeina jai iš galvos* (Jonas Jablonskis). В случае, если (как это представляется вероятным) прилагательное *mir̃tas* не образовано вторично к глаголу, а унаследовано от более древней эпохи, можно было бы предположить, что восточнобалтийский мог примыкать к той области, где отглагольное прилагательное **mŕ-to-* (возможно с достаточно ранней баритонезой, ср. одно из возможных истолкований ударения др.-инд. *már-ta-* как архаизма, что предполагало бы вторичность ударения μορτός, если не наличие некоторых вторичных факторов, на ударение воздействующих по разному в греческом и арийском) достаточно рано использовалось, в частности, в специализированном значении по отношению к человеку. К области, где корень **mer-* получил значение ‘умирать (о человеке в отличие от богов)’, принадлежали кроме восточнобалтийского и славянского и греческо-армяно-арийского также некоторые западноиндоевропейские («древнеевропейские») языки — часть италийских, кельтских и германских (лат. *morior*, валл. *marw*, гот. *maúrþr* ‘убийство’). Хотя ни в одной из групп этих последних языков корень не представлен широко, его семантика может дать одно из возможных объяснений. В то же время наличие некоторых точных словообразовательных параллелей, объединяющих арийский с латинским и литовским, делает вероятно значительную древность данных форм: ср. возможную праформу **mr̥-ti-* для форм др. -инд. *mr̥-ti-ḥ* смерть’: лит. *mirtìs* засвидетельствовано в ряде старолитовских текстов и в диалектах; ср. лтш. *mir̃te*, возводимое к той же основе по Эндзелину, чеш. *mrť* ‘помертвевшее мясо на ране’), лат. *mors*, род. пад. *mortis* ‘смерть’. Формы **mŕ-to-* : **mr̥-ti-* возможно предполагают исходную **m*(*e*)*r-t-*, объединяющую при (последующем исторически?) развитии ударения и огласовки указанные именные фор-

[11] H. Otten. Die Apologie Hattusilis III: Das Bild der Überlieferung. Wiesbaden, 1981 S. 7, 106.
[12] Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1970. VIII. P. 269.

мы с глагольными, возводимыми к инъюнктиву; реальность такой внутренней реконструкции остается тем не менее проблематичной, так как каждая из форм могла возникнуть и позднее параллельно.

В связи с проблемой диалектного распространения индоевропейских названий 'смерти' представляет интерес также и термин, встречающийся в славянской и германской областях, но в балтийском пока не обнаруженный: Станг относил к лексике, специфичной для двух этих областей, древнегерманские названия 'смерти' (гот. *dauþus*), 'мертвого' (гот. *dauþs*), 'умирания' (гот. *af danips*, понимаемое как каузатив к глаголу 'умирать' [13]) и славянский глагол со значением 'давить', ср. слав. *dav-* в производных типа рус. *волко-дав*, где видно значение этого корня 'умерщвлять'. Самый корень, судя по родственным древнеирландским формам, мог иметь значение 'исчезать', как и корень *mer-*, ср. др.-ирл. *ru-deda* (прош. вр. *-ro-deda-*) 'исчезать': *duine* 'человек' (< *'смертный' по Мейду, хотя возможно и альтернативное объяснение как производного от 'земли', ср. прус. *smuni*, лит. *žmuõ*), хет. *danduki-* 'человек', 'смертный'; с этими редуплицированными формами соотнесены нередуплицированные типа лат. *fūnus* 'погребение', арм. 'труп'. Корень представлен в славянском, германском, латинском, кельтском, тохарском (в архаическом обозначении 'бессмертия', построенном как привативное того же типа, что **n̥-mr̥-to-*), анатолийском, поэтому его общеиндоевропейский характер значительно более вероятен, чем в случае **mer-*, хотя ирландский указывает на изначальную принадлежность и этого корня к обозначениям 'исчезновения', а не собственно 'смерти'. С большими оговорками можно было бы допустить, что с основой на —*n-* того же морфологического типа, что и лат. *fūnus*, можно сравнить лит. *dunëti* 'выдыхаться, терять постепенно от выдыхания крепость, вкус, запах; лтш. *dunêt* 'портиться (о зерне, луке)', но в обоих восточнобалтийских глаголах отсутствует характерная для большинства других языков связь с человеком как субъектом обозначаемого действия (переходного или непереходного). Поэтому остаются и другие возможности этимологизации литовского и латышского слов.

К балто-славяно-германской лексической общности может восходить прус. *aulaūt* 'умирать': лит. *lavónas* 'труп', *liavonas*, рус. диал. *луна́* 'смерть', *лу́нуть*, хотя в словах других диалектов этого же ареала значение, связанное со смертью, не прослеживается [14]. Подчеркнем значимость диалектного различения восточнобалтийского и западнобалтийского по изоглоссе глагола со значением 'умирать'. Лит. *šeȓmens*, *šeȓmenys* 'поминки, ритуальная еда после похорон; торжественная церемония бдения перед похоронами' (ср. *šermenų̃ giesmės* 'похоронные песни'; *šermenìnis* 'имеющий отношение к похоронному бдению', *šermenìnės giesmės* 'песни, которые поют во время бдения перед похоронами') в первом своем значении точно соответствует прус. *sirmen* 'Leichenmahl', что позволяет с достоверностью возвести термин к общебалтийской лексике погребального обряда.

[13] Chr. S. Stang. Lexikalische Sonderübereinstimmungen Zwischen dem Slavischen, Baltischen und Geimanischen. Oslo, 1971. S. 18.

[14] В. Н. Топоров. Прусский язык. М., 1975. A—D. С. 154—156. По-видимому, допущение переосмысления старого **wel-* 'умирать', известного в лувийском и тохарском, требовало бы слишком радикальных народно-этимологических трансформаций основы и мало реально.

Исконность значения именно ритуальной 'еды', а не бдения (соответственно первоначальность приурочения ко времени после похорон, а не перед похоронами), внутри самого литовского языка подтверждается соотнесением с глаголом *šérti* (*šeriù*, *šériau*, *šérsiu*) 'кормить, питать, давать есть (о человеке и домашних животных — коровах, собаках, свиньях)', ср. сочетания типа *árklį avižomìs*, *šienù šérti* 'давать коню овес, сено', *geraĩ šeria-mì gyvuliaĩ* 'хорошо откормленная скотина', *paršiukas nešértas* 'поросенок некормлен', *šeriamásis laĩkas* 'время кормить (скотину)', поговорки типа *arklį stãčias šérsi*, *gulõms važiúosi*, *gulõms šérsi*, *stãčias važiúosi* 'если ты коня кормишь стоя, можешь ехать лежа, а коли кормишь (его) лежа, можешь ехать стоя'; от глагола *šérti* в этом специальном скотоводческом значении образовано существительное *pãšaras* 'корм для скота', *šėrẽ* 'корм для скота'.

Из других западноиндоевропейских («древнеиндоевропейских») языков ритуальные значения, связанные с плодородием и земледелием, у слов этого корня засвидетельствованы в италийском: лат. *Cerēs* род. п. *Cereris* 'Церера, богиня плодородия (и плодородной земли)' [15], *Cerus manus 'creator bonus'*, оск. *kerrí 'Cererí'*, *caria* 'хлеб', умбр. *Šerfe* (зват. ф.). Латинские глаголы (*creō*, *creāre* 'творить', 'создавать', предполагается отыменной глагол от **crēįā* 'рост'; *cré-scō*, *crēvī* 'расти') и отглагольные образования (*crė-ber* < **k̂re-dhro-s* 'густо растущий = густой, полный, частый') от этого корня указывают на значения, связанные с ростом (прежде всего растительности). Иначе говоря, ритуальная функция Цереры скорее всего связана с тем же кругом значений, что и другие италийские производные от этой основы.

В том же направлении, вероятно, указывают др.-в.-нем. *hirso* 'просо' и целый ряд других производных в албанском и некоторых прочих языках.

Скорее всего объединение погребальной семантики и функции плодородия объяснимо из известных соотношений 'смерти' и 'рождения', детально рассматриваемых в культурно-антропологической и литературоведчес ких трудах (ср. работы М. М. Бахтина). Лит. *láidoti* '(по)хоронить, погребать, предавать земле' с многочисленными производными именами существительными (*láidotuvės* 'погребение' с суф. *-tuvė*, *láidosena* 'похоронное шествие; похороны; церемония погребения'; *láidojimas* 'погребение') засвидетельствовано начиная с ранних памятников: ср. *kalnų plyšėse gyventojai gebėjo savo numirėlius laidoti* (M. Vaianė); *Laidokit mane jauną į rūtų daržėlį* (KlvD 40); *Duobė laudojamŭ* (R 352); *Laidojamasis vežimas*, *lavonvežimis* (LL 55); *Serga*, *serga — prieina nedėlia*, *nėra ko laidosi* (Sim); *Gailiai verkė*, *kaip motulę laidodama* (KrvP (Mrk.)) и т. п.

Несомненно, что глагол типа лит. *léisti*, лтш. *laîst* сыграл роль в формировании некоторых терминов погребального обряда в балтийском, таких, как прус. *palayde* «Nachlass eines Verstorbenen». Однако не вполне ясно, следует ли соотносить каждое из этих производных друг с другом или же считать их параллельно произведенными от исходной основы со значением 'отпускать' (такое же значение предполагается и для корня прус. *aūlaut*).

Слово *láidoti* родственно лат. *lētum* 'смерть, уничтожение', что теоретически делало бы возможным предположение о наличии «древнеевропейской» основы,

---

[15] См. подробно: G. Dumézil. La religion romaine archaīque. Paris, 1966.

относившейся к погребальному обряду (как и в других рассмотренных случаях и им подобных, наличие сакрального или ритуального значения именно в латинском или вообще в италийском можно было бы рассматривать как сохранение архаизма в социальном контексте жреческого общества, предельно близкого по своему типу и функционированию к древнему индоевропейскому).

Из терминов, которые (в случае если правильно предлагаемое их ритуальное истолкование) важны для понимания раннего балто-славяно-германского ритуала погребения, особенно следует отметить лтш. *nâve* 'смерть', лит. *nõve* 'смерть, мучение', *novies kauls* 'навья кость' [16], *nõvyti* 'мучить, убивать', прус. *nowis* 'Pumpf' (= обозначение тела мертвого, трупа?), др.-рус. *навь*, гот. *naus*, др.-исл. *nár* 'тело мертвеца, мертвец'. Слово, как и ряд других указанных выше, ограничено балто-славяно-германским ареалом, что явственно указывает на общность представлений о смерти и соответствующих обрядов у этих именно групп индоевропейцев (думается, что это обстоятельство должно всячески учитываться при этнической интерпретации захоронений в областях возможного древнейшего расселения именно этих трех групп). Но вместе с тем известные данные о роли лодки или корабля в погребальном обряде у тех же племен делают весьма вероятным сопоставление с общеиндоевропейским названием 'судна', звучавшим практически так же. Если эта гипотеза верна, то превращение 'судна, корабля, лодки' **nāu-* в один из важнейших элементов погребального обряда могло бы считаться существенным этнолингвистическим признаком всего балто-славяно-германского ареала, выделяющего его из других зон. Следовало бы с большей целеустремленностью собрать весь археологический материал, который можно интерпретировать в этом плане.

Отдельную увлекательную проблему представляет прус. *kaperne* как обозначение места погребения, соотносимое с восточнобалтийскими основами: лит. *kã-pas*, *kapùrnas* и т. п. и с латинскими терминами на *-r-na* типа *cister-na* [17]. Поскольку последние скорее всего соотносятся прежде всего с этрусскими формами, где *-n*(*a*) может по функции во многих случаях соответствовать хурритскому постпозитивному артиклю *-nn*(*i*)- с вероятным северокавказским объяснением, здесь можно было бы видеть еще один след тех связей (возможно, прямо или косвенно соотносимых с путями древней торговли янтарем), которые следовало бы объяснить и для известного лтш. *ẽrms* 'обезьяна', тождественного этр. 'ἀρίμος, и для ряда других подобных балто-этрусских вероятных сближений.

При реконструкции вероятных балтийских (восточных и западных) текстов погребального обряда можно ориентироваться как на древние описания его, так и на позднейшую фольклорную традицию. В качестве одного из возможных косвенных свидетельств последней можно было бы рассматривать и те современные тексты, в том числе и литературные, где сохраняется, пусть иногда и в новых контекстах, древняя терминология погребального обряда. В качестве примера приведем недавний текст М. Мартинаитиса:

[16] Подробно о представлениях этого типа ср.: В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

[17] В. Н. Топоров. Прусский язык. М., 1980. I—K. С. 214—215.

Kukutis savo laidotuvėse
Pabudo rytą Kukutis
ir mato — jis pats
guli šalia nebegyvas.
Troba atšalusi,
o pro duris mato —
ant snieguoto kalnelio
šermenims skerdžia kiaulę.

Pro kitą langą
nosis prie stiklo priploję
žiūri
buriatų vaikai.
O pro virtuvės langą —
po Niagaras krioklių
giminės
verkia
Kukučio,
atsirėmę į mašinas
ir labai ryškiai
fotografuodamiesi.

Prie stalo moterys
duonriekiu
ieško kažko
atverstuos plaučiuos.
Pro vieną langą
mato Kukutis:
leidžiasi aeroplanas,
pakyla išgąsdintos varnos.

Galvoja Kukutis:
kaip gražiai viskas vyksta,
kaip manęs gailis,
kaip gerai apšneka —
tikriausiai
duos man kokią premiją
ranką paspaus
arba pagirs
visuotiniam narių susirinkime [18].

Текст примечателен тем, что в нем фольклористическая направленность не исключает и вполне новых семантических обертонов. Но слова рассмотренного семантического круга в нем использованы все же в своих первоначальных восточнобалтийских значениях. Это лишний раз подтверждает устойчивость изучаемой традиции, которую можно привлекать и для решения задач реконструкции *.

[18] M. Martinaitis. Kukučio baladės. Vilnius, 1986. P. 86—87.

* Впервые статья напечатана в сб.: Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 3—10.

ТРОПОЮ ПЕСЕН

Древнее наследие в языке и фольклоре[1]

На первый порах моих юношеских увлечений филологией больше всего меня манили загадочные языки, оставшиеся от глубокой древности. В Европе — это прежде всего баскский язык. В начале своих аспирантских занятий я разыскал на Большой Полянке жившего в тесной комнате, как все в первые послевоенные годы в Москве, эмигранта из Испании — баска по происхождению. Он был рад услышать, что меня занимает язык его раннего детства. Но сам он, повзрослев, старался, как и многие его товарищи, перейти на испанский (тогда на этом настаивала и испанская коммунистическая партия, чуждавшаяся баскского национализма) и в эмиграцию приехал испаноязычным. Он выразил готовность заняться со мной вместе баскским по школьному учебнику, но сказал, что ему бы пришлось учить его заново вместе со мной. Так я столкнулся с живым воплощением опасности, нависшей над языком, вероятно, хранящим в себе ключ к древнейшему прошлому Европы. В последующие годы, когда франкисты продолжали ограничивать употребление баскского языка, мне случалось встречать в западных научных журналах статьи о возможно близящейся смерти баскского языка. Эти пророчества к счастью не сбылись. Мои коллеги в Тбилисском университете, где сравнительно недавно было открыто отделение баскского языка (мой знакомый с Полянки вернулся на родину, и теперь за баскскими словами мне надо ехать дальше — в Тбилиси!), нередко путешествуют в Страну басков, где слышат баскскую речь, и — что было почти невозможно при Франко — читают баскские журналы и книги. У народных поэтов-импровизаторов оживает устная народная словесность басков; теперь об этом пишут баскские писатели и ученые[2].

Тем временем все яснее становилось: баскский язык хранит память о речи тех, кто населял Европу в пятом-третьем тысячелетии до н. э. В ту пору вдоль всего западного побережья Европы, в том числе и Иберийского полуострова, сооружались огромные каменные обсерватории (вроде знаменитого Стоунхеджа), где следили за небесными светилами. На Иберийском полуострове прибрежные области, в которых есть эти каменные сооружения, совпадают с зоной распростра-

---

[1] Впервые напечатано: Красная книга культуры. М., 1989. С. 237—243.

[2] Лекуона М. С. Баскская литература и устная традиция // Курьер ЮНЕСКО. 1985. Сентябрь. С. 33.

нения древних географических названий, родственных баскским словам. Давно уже на побережье никто не говорит на баскском языке, вероятно, продолжающем речь древних европейских мореходов, звездочетов и строителей первых обсерваторий. Генетики, занимающиеся сейчас вместе с лингвистами и археологами древнейшей предысторией Европы, приходят к выводу, что значительная часть ее населения на протяжении последних десяти тысяч лет по антропологическому типу близка к носителям баскского языка. Этот язык оттеснен в горы, как нередко случалось и с другими древними языками (на Международном конгрессе лингвистов в Осло в 1957 году меня поразил норвежский ученый Моргенстьерне рассказами о кафирских языках, которые он открыл в горах Нуристана: это удержавшийся в самых труднодоступных местах остаток одной из первых волн индоевропейских пришельцев, остановленных на их пути в Индию три с лишним тысячи лет назад и сохранивших там свои языки и ранние верования, несмотря на многократные нападения сперва мусульман, потом европейских колонизаторов; в Этнографическом музее в Осло Моргенстьерне показал мне привезенные им из Нуристана камни, которым поклоняются кафиры; они намекнули ему, что он может их украсть, потому что дарить их иноземцу — кощунство).

Во время одной из первых поездок в Латвию в начале 50-х годов я старался разыскивать ливов, язык которых сохраняет след тех прибалтийско-финских племен, которые когда-то жили на территории Латвии. Почти все ливы обитали уже в одном только селении — у входа в Рижский залив. Но благодаря счастливой случайности и в Риге, где я читал в библиотеке сборник записей ливских народных песен, мне удалось найти одного лива. Он решил вознаградить меня за внимание к исчезающему языку своих предков. Так я оказался у замечательного латышского композитора и собирателя фольклора Мелнгайлиса.

Кажется, я один из последних, кто говорил с этим большим человеком незадолго до его смерти. Во всяком случае, недавно молодые рижские музыковеды специально интервьюировали меня по поводу этой встречи: о Мелнгайлисе именно в те годы, для него тяжелые, сравнительно мало известно.

Для меня ощущение от встречи с Мелнгайлисом объединяется с воспоминаниями о латышском языковеде Эндзелине, создателе монументальных исследований о латышском и родственных ему балтийских языках. Обоих великих людей отличала поглощенность своим делом, полное погружение в стихию латышского звучащего слова, песенной мелодии и речевых интонаций. Оттого и явное одиночество позднего возраста, и внешняя их суровость (под стать готической сумрачности соборов Старой Риги) пропадали, когда они заговаривали на свои любимые темы. Летом 1953 г. от Мелнгайлиса я услышал о важности завершения задачи собирания латышского песенно-музыкального фольклора, чему была посвящена вся его жизнь. размеры репертуара этого фольклора огромны: речь идет о десятках, если не сотнях, тысяч песенных вариантов. В век, жестко навязывающий деревне новые условия городской цивилизации (включая и современную стихию звучащего по радио и телевидению слова), старый крестьянский фольклор всюду оказывается оттесненным. Но его еще рано заносить в Красную книгу до тех пор, пока есть такие собиратели-энтузиасты, как Мелнгайлис. Вот когда и их придется занести в Красную книгу — а ведь в каждом поколении и беззаветно преданных своему делу фольклористов, таких, каким был еще недавно у нас

П. Г. Богатырев, становится все меньше, — тогда и те песни, которые еще поются сегодня, могут не дойти до слуха наших потомков.

Латышскому фольклору повезло с собирателями. Латышские народные песни-дайны начала записывать еще в XVIII веке, но грандиозное предприятие — запись всех тогда известных вариантов песен — затеял и довел до конца Кришьянис Барон, 150-летие со дня рождения которого было торжественно отмечено в 1985 г. как национальный праздник. Оказалось, что сбереженное им наследство именно сейчас открывается латышской культуре во всей своей глубине.

Дайна — чаще всего очень короткая песня. В ней обычно всего четыре строки, а если и больше, то не намного. Но, как в древней японской и классической китайской поэзии, в немного строк вложено огромное содержание, целая жизненная философия. Взгляд на мир, который может увлечь современного человека, несмотря на то (или потому именно?), что в нем можно прочесть и заветы, дошедшие до нас от седой древности.

К фольклору, как и к языку, можно подходить с двух разных точек зрения. Можно пробовать понять смысл народных песен (как и слов языка) для того относительно недавнего времени, когда они записаны. Но есть и другая возможность: попытаться проникнуть в изначальный смысл фольклорных образов, в ту древнюю мифологическую картину мира, обломки которой сохранились в фольклорной традиции. Опыт современной науки говорит о плодотворности второго подхода: и в гуманитарных, и в естественных науках больше всего нового ученые узнают, когда движутся от наблюдаемых явлений к прошлому, пытаясь восстановить путь развития (как астрофизики реконструируют историю Вселенной, сравнивая между собой разные типы видимых нами сейчас звезд и галактик, а в молекулярной теории эволюции обнаруживается, что в клетке содержится рассказ о ее прошлом). Так и о древнейшей латышской мифологии, и о ее ранних балтийских и еще более архаических индоевропейских истоках больше всего можно узнать, сравнивая латышские народные песни с самыми древними образцами мифологической поэзии на индоевропейских языках: древнеиндийском (санскрите), древнегреческом, древних германских и других.

В той архаичной картине мира, которая частично еще сохранена в дайнах, важное место отведено близнечным или двоичным символам. Это не исключение, а подтверждение общего правила, которое всего отчетливее было выявлено известным нашим этнографом А. М. Золотаревым. В книге, изданной около сорока лет назад (но написанной еще до войны, во время которой автор погиб в лагере), он утверждал, что все древние мифологии дуалистичны, описывают мир с помощью парных (мы бы в духе современной науки сказали — двоичных) и близнечных символов [3]. Предшественник Золотарева — замечательный английский этнолог Р. Харрис еще в начале века в книге, посвященной доказательству этой мысли, отвел целую главу божественным близнецам в латышских дайнах. По их поводу он писал: «Очень удивительно, что так много из незапамятного прошлого могло сохраниться в фольклорных песнях» [4]. Латышская мифология — совсем не единственная, где божественные близнецы играют существенную роль.

[3] Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
[4] Harris R. Boanerges. Cambridge, 1911.

Но необычно то, как долго эти архаические образы сохраняются в живой фольклорной традиции. Поэтому-то дайны оказывается возможным и нужным сравнивать с такими древнейшими памятниками других индоевропейских языков, как древнеиндийские гимны «Ригведы», сложенные более трех тысяч лет назад.

Что объединяет мифологию «Ригведы» и других архаических индоевропейских традиций с образами дайн? Прежде всего два божественных близнеца, которые называются «Сыновья бога» — Dieva dēli в дайнах, а в других индоевропейских языках — сыновьями бога Ясного Неба, имя которого (древнеиндийское Dyaus, древнегреческое имя Зевса) родственно латышскому Dievs. Этот бог обычно назывался «бог Неба-отец» (из такого сочетания, сохраненного во многих языках, происходит, между прочим, и латинское имя Юпитера). Он — отец прежде всего по отношению к двум божественным близнецам. Сравнительное индоевропейское языкознание доказывает, что имя этого бога является общеиндоевропейским, как и обозначение его сыновей — божественных близнецов. Иначе говоря, уже пять или шесть тысяч лет назад существовало представление о них, продолжающееся и в традиции дайн.

Почти полвека назад была издана книга американского фольклориста Д. Уорда об индоевропейских божественных близнецах[5]. Латышским дайнам в ней отведено большое место — наравне с гимнами «Ригведы», древнегреческими мифологическими текстами и древнегерманскими преданиями. Сравнение этих и других архаических индоевропейских традиций друг с другом подтвердило, что латышские песни, записанные на протяжении двух последних веков, сохраняют сюжеты и образы, не менее старинные, чем греческие поэтические тексты I тысячелетия до н. э. и ведийские гимны, сложенные не позднее конца II тысячелетия до н. э. Народная память бережлива, в ней мы найдем крупицы мифов трехтысячелетней давности. Более того, сравнение всех этих и других им подобных текстов позволяет возвести их к общему первоисточнику мифам о близнецах, некогда певшимся на общеиндоевропейском праязыке[6], из которого происходят и балтийские, и древнегреческий, и древнеиндийский. А возраст этого праязыка — не меньше, чем 4—5 тысяч лет до н. э. В дайнах сохранены и развиты и некоторые черты поэтической и музыкальной формы, которые, как мы теперь думаем, принадлежат к общеиндоевропейскому наследию. К той же головокружительно далекой древности можно возвести и многие мотивы, связывающиеся с «Сыновьями бога» — их кони (кони — постоянный атрибут близнецов-богов и в Индии, где этих близнецов даже называют по древнему названию лошади aśva- Ашвинами, и в Греции, где близнецы — Диоскуры — буквально «дети Зевса» — изображаются в виде конных изваяний), их ухаживание за «дочерью Солнца» — Saules meita (к имени этой дочери, между прочим, восходит греческое имя Елена) и т. д.

Как установила современная наука о мифе (в особенности благодаря французскому антропологу К. Леви-Стросу), в мифе (как и в древней поэзии) об одном и том же говорится двумя разными способами. Кроме образа сыновей бога в латышских дайнах сохранился и другой символ, в древности равнозначный им: бог Юмис, воплощающий самую идею парности или двоичности. Его имя происхо-

[5] Ward D. The Divine Twins. Los Angeles, 1968.

[6] Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси: Изд. Тбилисского гос. ун-та, 1984. Т. 2.

дит от древнего индоевропейского названия близнеца. Но в дайнах — это сельскохозяйственное божество, участвующее в повседневной жизни. Недавно этот персонаж из дайн перешел в современную поэзию и оказался в ней уместен. Это сделал Имант Зиедонис — писатель, с основанием носящий звание народного поэта. Мне случалось ездить с ним по удаленным селам и городам Латвии, и я убедился, как все хорошо его знают и советуются с ним о насущных своих делах.

Благодаря дайнам самая далекая старина сопрягается с современностью, связывается с нами их «нитью», их «тропой», если воспользоваться образами Визмы Белшевиц, замечательного латышского лирика. Читая современных латышских поэтов, даже самых урбанистических, как Я. Рокпелнис, я вижу оживающие у них слова или строки из дайн с их характерным для фольклора пристрастием к уменьшительным формам (kumeliņi, kumelīti «Лошадки, лошадушки») или эти же слова, как у недавно от нас ушедшего Вациетиса, отстраняемые, становящиеся необычными от нового соседства (kumeliņi, veco zirg «... лошадка, старая кляча...»). Из дайн, из слов, чуть не затерявшихся в глухих деревнях, вырастают дивные стихи — и в этом больше всего видна современность старого песенного наследия.

Иногда, когда перечитываешь дайны, нашему времени оказываются созвучными и те из них, которые всего ближе к самым древним известным нам поэтическим сочинениям.

Меня изумляет сходство некоторых мыслей в дайнах и в древнейшей восточной поэзии. Есть несколько вариантов дайн с почти одинаковыми двумя первыми строчками (два из них приведены в книге Иманта Зиедониса «Мои народные песни» [7], но есть и другие похожие):

Kur, Dieviņ, tu paliksi,
Kad mēs visi nomirsis

«Где останешься ты, Боже,
Если все мы здесь умрем?..» [8]

В продолжении этих вариантов дайн говорится о том, что некому будет прокормить бога, дать ему хлеб, обработать для него землю. Мысль, в дайнах только намеченная, развита в нескольких ранних письменных памятниках самого древнего из индоевропейских языков — хеттского (древностью в три с половиной тысячи лет) в Малой Азии. В этих хеттских текстах богам внушают, что для них опасно уничтожить людей: некому будет кормить и поить самих богов, живущих жертвоприношениями, им самим тогда пришлось бы взяться за труд земледельцев. Поражает и то, как рано люди задумались над опасностью всеобщей гибели человечества, и то, как первоначальные попытки ее предотвратить связывались с древними обрядами жертвоприношений.

Иногда сюжеты дайн современному читателю или слушателю сперва кажутся просто сказочными. Таков повторяющийся во многих дайнах (относительно более пространных, чем другие) рассказ о путешествии в Янтарную страну, откуда герой привозит Янтарную девушку. В часто повторяющемся сокращенном варианте в дайне выражено только намерение героя поехать:

---

[7] Ziedonis, Imants. Manas tautasdziesmas. Rīgā, 1984
[8] Перевод здесь и далее мой.

Лошадку понукая,
У матушки спрошу:
Не ладно ли поехать
В Янтарную страну,
Чтоб девушку оттуда
С собою привезти.

Всем хороши, всем хороши
Страны янтарной девы,
Да за одним лишь стало:
Поедут неохотно.

Есть и такие дайны, где рассказывается о самом путешествии. Оно становится возможным, когда море покрывается льдом:

Ну и мороз, ну и мороз,
Ну и морозец знатный!
И морюшко замерзло
До самой глубины.
Теперь пора поехать
В Янтарную страну
За девушкой янтарной,
Чтоб привезти сюда.
Я брату привезу домой
Янтарную жену.

Привезенная невеста брата всех его родных одаряет янтарными дарами:

И янтарем блестят
Дары моей невестки.
Отцу она подарит
Янтарную рубашку,
А матери подарит
Она платок янтарный,
И брату полотенце,
Что все из янтаря,
А на сестру наденет
Чулки из янтаря.

Когда же дары получает сам герой, они начинают переливаться всеми солнечными оттенками:

От девушки янтарной
Янтарная одежда,
Одежду положу
Я в свой ларец янтарный.
Блестит и блещет блеском
Весь мой ларец янтарный:
Когда восходит солнце,
Сиянием сияет.
Когда заходит солнце,
Сверканием сверкает.

Внимание современных исследователей дайн привлекли дайны, описывающие путешествие по ставшему морю, покрытому льдом. Эту подробность сопоставляют с ранними известиями о том, как и откуда везли янтарь древними янтарными торговыми путями. Любопытно, что во многих вариантах дайн (как и в современном литературном латышском языке) название янтаря dzintars имеет звуковую форму, характерную для куршского языка. Это — ныне исчезнувший балтийский язык, родственный латышскому и литовскому. Мы о нем знаем по многим заимствованиям, проникшим из куршского языка в латышский; недаром и она из областей Латвии называется Курземе (буквально Куршская земля). Когда курши смешались с близкими к ним по языку латышами, в латышском языке остались следы исчезнувшего куршского. Оттого многие слова в латышских диалектах существуют в двух формах: куршской (например, dzintars) и собственно латышской (например, zītars с тем же значением: «янтарь»). То, как ученые «вычисляют» особенности куршского языка по этим заимствованиям. иногда сравнивают с методами косвенного обнаружения планеты или звезды по ее воздействию на другие небесные тела. Пути проникновения куршского названия янтаря в латышские диалекты связывают с теми же древними путями перевозки и торговли янтарем, от которых, возможно, сохранился след и в дайнах. Янтарь везли далеко, янтарем платили и брачный выкуп за невесту в те далекие времена, когда браки были частью обмена между племенами.

Две встречающиеся в дайнах приведенные формы названия янтаря — собственно латышская zītars и куршская dzintars напоминают и более древнюю по своему звучанию латышскую диалектную (говора из Иле) форму gintars, и литовскую форму gintaras, где сохранено начальное мягкое балтийское *g*', из которого позднее возникло и куршское *dz*-, и латышское *z*-, а русское (и вообще славянское) название янтаря сохраняет в произношении начальное *j*- (*j*- с последующим гласным — пишется *ja*). Видимо, тоже происходящее от того же начального согласного; в похожей форме слово попало и в венгерский язык.

Один из наших известных языковедов академик О. Н. Трубачев предположил, что с названием янтаря связан и загадочный *алатырь* — камень в русском фольклоре. Кажется, что латышский язык позволяет дать подтверждение этой догадки: старое соединение слова dzintars со словом «камень» когда-то в нем существовало, оттого оно проникло и в ливский язык, где есть форма dzintarârkrims (с искажением звуков слова, как в русском *алатырь*).

Как и алатырь-камень в русском фольклоре, янтарная страна латышских дайн со временем теряла всякую географическую реальность. О ней иногда пели не только по веселому поводу — свадебному, но и по мрачному, когда думали о смерти:

Я умру в Стране янтарной,
Во садочке белых роз.

Но вариант той же песни возвращает нас к географически определенной стране, связанной все с теми же старыми путями торговли янтарем:

Я умру в стране немецкой.

Приведенный пример — лишь один из многих, где видно, как в дайнах, пусть в преображенной поэтической форме, сказалось далекое прошлое народа. Фольклор хранит память о таких далеких событиях, до которых историку порой крайне трудно добраться.

Несколько лет назад я попытался понять, каким языкам родственен древний малоазиатский хаттский язык, на котором в III тысячелетии до н. э. говорили в северной части Малой Азии до того, как туда попали индоевропейцы — хетты. Оказалось, что ближе всего к нему абхазский и адыгейский языки. А в фольклоре этих народов Западного Кавказа до сих пор встречаются рассказы о том, что они пришли на Кавказ с юга несколько тысяч лет назад после потрясений, вызвавших миграцию народов. Не приходится сомневаться в том, что и здесь фольклорный рассказ исторически достоверен.

Из больше всего меня поразивших свидетельств того, как изучение фольклора позволяет проникнуть в самые глубинные пласты истории человечества, не могу не сказать о мифе, герой которого — разоритель орлиных гнезд. Он уходит из дома на охоту, поднимается по дереву вверх к гнезду орлицы, орлята пищат, на их голос прилетает орлица. Лучше и полнее всего этот миф, где герой получает от орлицы (или другого животного) драгоценный дар — огонь, известен в обеих Америках. Леви-Строс в своем монументальном четырехтомном труде об индейских мифологиях высказал гипотезу, что этот миф о древнейшем индейском герое — добывателе огня, подобном Прометею, был занесен в Америку первыми, кто в нее переселялся из Евразии. Иначе трудно объяснить совпадение его подробностей, рассказываемых индейцами джунглей Бразилии и их отдаленными родственниками, живущими в Скалистых горах в США. Как же я был изумлен, когда, занимаясь загадочным кетским языком, на котором говорило всего несколько сот человек на Енисее, нашел те же подробности и в двух вариантах кетского мифа. Потом этот же миф всплыл и у других народов Западной Сибири. Еще позднее оказалось, что он был известен и Древнему Востоку. Изучая такие древнейшие мифы, как будто явственно видишь следы ранних расселений человека по Старому и Новому Свету. Едва ли есть более надежный способ уяснить связи между теми культурами, которые сейчас кажутся никак друг с другом не связанными, и понять то единство древнего человечества, в котором убеждает и сравнение между собой разных семей языков. В этой области за последние 30 лет благодаря нашему замечательному ученому В. М. Иллич-Свитычу и его последователям сделано очень много. Но сами языки быстро исчезают.

Наш век стал столетием агонии многих языков, особенно в Австралии, в Северной Америке и Северной Азии. Уходят и фольклорные тексты тех языков, на которых начинают говорить и писать по-новому. А в языке и в фольклоре — зеркало древнего взгляда на мир, который, как мы видели, нередко и для нас не потерял интереса, зеркало древних путей переселений и контактов племен, их истории. Каждый исчезающий язык, забываемая песня или миф уменьшают наши возможности понимания прошлого, особенно далекого, о котором ничего не скажут письменные источники: к нему можно прийти только тропою песен. Поэтому сохранить по возможности долго — а если нельзя их спасти, то предельно точно записать — языки и фольклорные тексты означает спасти от забвения память людей о своей истории. Современная наука знает, что без истории нельзя понять современность. Затаптывать память о прошлом, нарушать цельность традиционного культурно-исторического окружения не менее опасно, чем вредить окружающей нас среде.

К 100-ЛЕТИЮ «ЛАЧПЛЕСИСА» АНДРЕЯ ПУМПУРА

Сто лет назад впервые была напечатана книга латышского поэта Андрея Пумпура «Лачплесис — латышский народный герой». Автор сам не склонен был преувеличивать степени своего участия в сочинении, которое на титуле первого рижского издания обозначено как «народный эпос» (tautas ėpus), пересказанный в соответствии с народными преданиями Пумпуром. В самом деле, в текст книги вставлены свадебные и некоторые другие фольклорные песни. Многие сюжеты и мотивы взяты из латышских народных песен и сказок. Но на книге лежит, разумеется, и отпечаток романтизма младолатышей, которые во второй половине прошлого века пытались по-новому осмыслить эти древние предания, и след личности самого Пумпура.

Почему эту книгу мы сегодня можем перечитывать не просто с научным интересом к тому, как передавал Пумпур мифы латышей и других балтийских народов? Миф, литература и история остаются переплетенными и в наш век, и в их причудливом соединении в эпосе «Лачплесис» мы угадываем и судьбу писателя, написавшего эту композицию, и эпизоды латышской истории, преображенные в художественные символы.

Любого, кто читал латышские народные песни и сказки, не могла не поразить яркость сохраненных в них первозданных образов, — таких, как дочери Солнца и как громовержец Перкон, едущий на коне и поражающий своего врага — черта. Сравнительно-историческое исследование показывает, что именно такие образы восходят к мифам весьма древнего прошлого, общим у балтийских народов со славянами и другими соседними и родственными им индоевропейскими народами. Андрей Пумпур со свойственной ему интуицией как раз подобные архаические символы отбирает для воплощения построенного им сюжета.

Глубиной проникновения в фольклорную символику (в том числе и в красочные изображения нечистой силы, пугающей и удивляющей своей многоликостью) и богатством собственного воображения Пумпур восточнославянскому читателю мог бы напомнить Гоголя. Как и Гоголь, Пумпур с ранних лет узнавал, а потом и описывал как ученый-этнограф обычаи и обряды своих родных мест. Они оживают в его повествовании, расцвеченные буйной фантазией самого поэта. Чего только мы не узнаем из его книги! И предания о Лачплесисе — героесыне медведицы, чья сила таилась в косматых медвежьих ушах, — только их отрезав можно было отнять у него богатырскую мощь. И повесть о прекрасной дочери Зимнего холода, чей дивный остров становился опасным, когда ее отец на-

чинал просыпаться и насылать ледяные бури на море. И рассказ о том, как все звери сообща рыли реку (Даугаву), но забыли до того им известный язык (что-то вроде вавилонского столпотворения) и научились каждый рычать и мычать по-своему. Каждую из этих историй Пумпур мог слышать в детстве в родной деревне или вместе с другими писателями младолатышами узнать позднее, когда стал всерьез заниматься фольклором. Некоторые фольклорные параллели чудесным повестям, описанным Пурпуром, обнаружены в латышском народном творчестве десятилетия спустя — уже в нашем веке, и невольно задумываешься, не из его ли поэмы попали они к деревенским сказочникам и певцам. Грань между поэтическим вымыслом и фольклорной традицией оказывается зыбкой и легко отодвигаемой в обе стороны. То же можно сказать и о грани между поэзией, мифами и наукой.

В «Лачплесисе», как и в примыкающих к нему историко-философских стихах Андрея Пумпура, сказались и такие научные гипотезы его времени, которые после долгого перерыва теперь снова приобретают черты вероятности. Мы уже не воспринимаем как заблуждение рассказ о переселении предков латышей и других балтийских народов с Востока. В современной версии об азиатской родине индоевропейцев (в том числе и балтов) немалое место отводится и совпадениям балтийской мифологии и ее индоевропейских истоков с древнеближневосточными преданиями. О них не раз приходится думать, читая «Лачплесис». В мифах Древнего Востока, сохраненных памятниками древней письменности, мы увидим, как и в «Лачплесисе», и в его фольклорных прообразах, яблоню у колодца (и эта яблоня, как дерево в древнеегипетских и других мифах, окажется преображенной волшебницей), сражение героя с многоголовым чудовищем, собрание богов, обсуждающих судьбы мира и человечества, девушку-невесту героя в зачарованном затопленном замке.

Эти и им подобные мотивы известны и во многих других фольклорных и древнелитературных (раннеписьменных) традициях. Рассказы об удивительных морских путешествиях, о волшебных островах, таящих опасности для проходящих мимо кораблей, роднят «Лачплесис» с античным эпосом, который хорошо знал Пумпур. Но не исключено, что обрывки этих же сюжетов, сохранявшиеся и в латышском фольклоре, всплывали в его творческом воображении под воздействием позднее читанных книг, из которых он, как всякий большой поэт, не стеснялся черпать и целые новые сюжеты. Иногда, как в эпизоде с псоглавцами-сумпурнями (*sùmpurnis*), старое египетское и античное поверье обретает фольклорную латышскую оболочку.

Особенно очевидна связь «Лачплесиса» Пумпура с несколько раньше написанной эстонским писателем и ученым Ф. Р. Крейцвальдом композицией «Калевипоэг», где переработанные фольклорные фрагменты дополнены составителем. Эта работа по установке близка к целям «Лачплесиса». Несомненно сходство эстонского и латышского сочинений друг с другом, а также с еще более ранней финской «Калевалой», по отношению к которой работу фольклориста и поэта, завершившего построение эпоса, выполнил Э. Лёнрот. Поэмы имеют не только общее в своем главном плане, они совпадают и в отдельных частностях; так, о финском и эстонском фольклоре и его литературных обработках напоминает описание северного морского путешествия Лачплесиса.

Все три поэмы, основанные на фольклорных прообразах, написаны в их окончательном виде в XIX в., когда совместное (соборное) фольклорное творчество начинает уступать индивидуальному литературному авторству. Современная наука в этом смысле говорит о горячих культурах, не желающих повторять уже сказанное и его всегда переиначивающих, в отличие от культур холодных, которые воспроизводят одни и те же тексты по возможности в неизменном виде. «Лачплесис» в целом — произведение творчества сугубо личного. Это сказывается уже и в том, чтó выбрал Андрей Пумпур из доступных ему сведений о мифологии и фольклоре латышей и других балтийских племен, прежде всего пруссов, чьи имена богов и названия жрецов часто используются в «Лачплесисе» вместе с другими (не всегда вполне достоверными) данными, почерпнутыми из сочинений авторов XVI—XVIII вв. Балтийская мифология, которой оперировали эти последние, была частично ими вымышлена или переработана. Поэтическое чутье и проникновение с детства в подлинные народные обычаи и предания частично избавили Пумпура от следования этим неверным указаниям. Хотя и его картина балтийского (преимущественно латышско-прусского) язычества в какой-то степени находится между научной реконструкцией и поэтическим вымыслом, у него можно найти немало редкостно метких описаний обрядов и поверий. Другое дело, как сейчас выглядит последовательно проведенное им противоположение балтийского язычества и религии крестоносцев-врагов его героев. Этнические и государственные различия и религиозная вражда оказываются неотделимыми друг от друга. Андрей Пумпур не жалеет хулительных слов, когда описывает религию Рима.

Можно полагать, что Пумпур основательно изучал бывшие в его распоряжении исторические свидетельства, в том числе хроники, повествующие о судьбе латышей в средние века (здесь Пумпур был предшественником таких опытов поэтического проникновения в суть описанных в этих хрониках событий, как недавний замечательный цикл стихов Визмы Белшевиц). История и мифология в «Лачплесисе» переплетены, и Дитрих (Теодорих) вместе с его сообщниками из числа латышей и ливов приобретает черты сверхъестественного негодяйства. Но так ли далеки и мы сами от постоянной замены истории мифом, реальных персонажей — личинами нечистой силы?

Мне кажется, что собственный человеческий опыт Андрея Пумпура в особенности сказался в том, как в его эпосе меняются героини. На первый взгляд превращение злой волшебницы Спидолы в добрую фею, становящуюся подругой жизни Кокнесиса — сподвижника героя поэмы, может показаться ничем психологически не мотивированным. Но образ Спидолы с самого начала в поэме двоится: она одновременно притягательна и ужасна. В ней заложены те черты, которые впоследствии поразили Райниса, в «Огне и ночи» и в своих пояснениях к этой пьесе сделавшего Спидолу наиболее емким символом, объединяющим по самой своей природе противоположные начала. Предоставим биографам Пумпура решать, какие испытанные им чувства сказались в этом образе «Сияющей» (от *spidet* ‘сиять, сверкать’) женщины, как и в символе Лаймдоты («Дарованная Долей») — невесты и жены Лачплесиса.

Прозрачность имен большинства героев эпоса связана с сознательной ориентацией на фольклорную ясность их функций. Но у Пумпура, как и в народной

мифологии, способы взаимоотнесения имени и образа многообразны. Лачплесис, как мы узнаем в конце повествования, рожден медведицей (мотив, принадлежащий к числу евразийских, как, например, и соревнование бога с чертом при сотворении мира; оба эти сюжета, использованные Пумпуром, широко распространены у самых разных народов Евразии). С медвежьим происхождением оказывается связанной и его богатырская мощь, заключенная в косматых медвежьих ушах. Только тот, кто отрубил ему уши, смог его осилить в бою. Следовательно, и рождение и смерть героя зависят от его связи с медведем, от медвежьего тотема, как сказали бы этнологи; европейского читателя, помнящего «Локис» Мериме, это не удивит. Но имя Лачплесиса — «раздирающий медведя» — связано с эпизодом, когда герой в молодости убивает медведя, который грозил его названному отцу. Медведь и связанные с ним символы появляются в разных частях повествования, как бы обрамляя его.

Думается, что Пумпуру удалось на практике проникнуть в законы архаического сюжетосложения. Его рассказ занимателен, читателя и слушателя озадачивают внезапные исчезновения героинь и героев, их чудесные похождения и превращения. Рассказ развивается по обычной фольклорной схеме преодоления героем препятствий (в том числе и с помощью полученных им волшебных предметов — таких как зеркальце, охраняющее его от беды). Как и положено в сказке, за всеми испытаниями следует счастливый брак (в «Лачплесисе» обоих героев: Лачплесис женится на Лаймдоте, Кокнесис на Спидоле). Но после этого Пумпур решительно отступает от фольклорного стандарта: Лачплесис гибнет в сражении с Черным Рыцарем. История Латвии вторгается в ткань по-детски беззаботных мифов.

В поэме видна умудренность ее автора. Описание счастливых минут, пережитых героем, прерывается авторским отступлением о скоротечности счастья. Пумпур утверждает, что миг любви перевешивает, тем не менее, долгие годы испытываемых после страданий. К волнующей его теме соотношения времени и вечного автор обращается и в других местах поэмы. В этих рассуждениях слышится отзвук представлений девятнадцатого столетия. Автору верится, что человечество будет жить так долго, как существует мир. Его не гложут эсхатологические предчувствия, которым суждено будет снова волновать умы.

В прочитанных Лаймдотой наставлениях, завещанных легендарным прусским древнебалтийским героем Видуведом, содержится и набор социальных истин, которые привнесены в действительность веком Пумпура. Он хотел учить добру и справедливости в отношениях между людьми и народами, правителем и подданными. Но эти нормы девятнадцатого века отодвинуты в далекое прошлое, превращены в наказы древних богов.

Поэма поражает прежде всего тем, как в ней сплетены реальная историческая география Латвии с мифами и сказками, создающими для нее фантастический фон. В каких-то отношениях пристрастия автора могут показаться крайними: Рига, строительство которой сопряжено со временем немецкого владычества, ему представляется — в отличие от старых замков и поселений вокруг них — почти таким же исчадием ада, как католический Рим. Из христианских представлений в поэме фигурируют преимущественно негативные, относящиеся к воплощениям нечистой силы (что вообще свойственно романтикам: вспомним хотя бы те же

ранние вещи Гоголя). Но погружение поселений и жилищ в толпы колдовских привидений и мерцающих теней скорее даже оживляет их. Не только в каждом доме, но и в каждой комнате оказывается по своему призраку, их причудливая игра сопряжена с ходом повествования: эти тени и духи обволакивают героев, вовлекают их в свои полеты и падения. Повествование празднично (напомним, что поэма завершалась к празднику песни). Перед трагическим концом мы читаем описание латышского праздника Лиго (Иванова дня), которое поражает этнографической точностью деталей. Детство Пумпура, проведенное в латышской деревне, насытило его картину этой деревни и населявших ее людей и привидений той подлинностью, которая делает достоверными самые фантастические картины. Мы вполне верим, что герой, подобно гоголевскому персонажу, может летать вместе с колдуньей и присутствовать при шабаше. Мы поверим даже и последующему превращению колдуньи в яблоню, даже и ее перевоплощению в доброго духа и верную жену. В этом переплетении самых невероятных сцен с почти фламандской деревенской живописью «Лачплесис» оказывается сродни магическому или фантастическому реализму авторов середины — конца **XX** в. Мы перечитываем эпос как сегодня написанный, снова начинаем сочувствовать его героям и болеть за судьбу страны, их родившей.

У Пумпура до сих пор многому можно учиться: умению соединить исторический рассказ, основанный на старых хрониках, с мифологическими и сказочными мотивами; естественности перехода от одного стиля и метра к другому (поэма представляет собой образец полиметрического сплетения размеров, которые искусно чередуются, разнообразя мелодию); сжатости в передаче выстраданных умозаключений и наставлений, умело вкрапленных в занимательное повествование. В поэме воссоздан целый мир истории и мифологического воображаемого прошлого страны, ее древний пантеон и последующие судьбы. Мы вовлечены в рассказы удивительные и невероятные, готовы поверить в чудеса и волшебство. Все это совершается благодаря словесной магии, которую Пумпур перенял из народных песен, поверий и сказок. Но и там, где он заимствовал целые фольклорные тексты, он сумел их изменить, вплетя в ткань своего собственного рассказа. Мне не кажется, что задачи писателя с тех пор существенно изменились. Они затруднены теперь отсутствием того живого фольклорного фона, который был заранее известен читателям Пумпура. Он продолжал и завершал еще живую традицию. Современные поэты — даже тогда, когда они следуют фольклору или ему подражают, — в большей мере должны доверять самим себе. Но пример замечательной поэмы, соединившей народное соборное творчество с индивидуальной фантазией Пумпура, всегда остается перед нами как недосягаемый образец чарующего словесного колдовства.

ПОСТСКРИПТУМ

Статья написана на основе выступления, сделанного по предложению моего друга латышского поэта (позднее посла независимой Латвии) Яна Петерса на вечере, посвященном 100-летию поэмы в Колонном зале в Москве; тогда же статья была напечатана в «Литературной газете» и — с небольшими дополнениями —

позднее в «Балто-славянских исследованиях 1987». М.: Наука, 1989. С. 8—13. В те же годы появилось исследование: *Vaira Vike-Freiberga, Andrejs Pumpurs's Lacplesis ('Bearslayer').* Latvian national Epic or Romantic Literary Creation // Acta Universitatis Stockholmiensis / Studia Baltica Stockholmiensia 2: National Movements in the Baltic Countries during the 19th Century. 1985. P. 523—536. В этом обстоятельном этюде рассматривается повествовательное искусство Пумпура в свете современных работ по теории эпоса.

О «ПОЭМЕ О ХЛЕБЕ. КОЛОС-ДВОЙЧАТКА» ИМАНТА ЗИЕДОНИСА, ЮМИСЕ И ЕГО ИСТОРИИ

В поэме Иманта Зиедониса есть герой, пришедший в нее с полей, по которым днем он бродит, а чаще бегает бегом, — с весны до осени (а ночует и зимует он на поле под дерном или под грудой камней, где иногда ему случается проспать все лето — до уборки урожая). Раньше (до этой поэмы) мы знали о нем по латышским народным песням — дайнам. Это — Юмис, которому посвящено множество дайн; они цитируются или перелагаются в поэме, поэтому здесь их можно не приводить. Юмис принадлежит мифу, и, чтобы его не обидеть, о нем нужно сказать и на языке науки о мифах. Но от других мифологических персонажей он отличается тем, что участвует в жизни крестьянина, живет на его поле, в его доме. Его приглашают жить в доме у крестьянина, обещая дать ему хлеба, пива, гороха. К нему обращаются запросто. Он и по виду мало отличается от крестьянина. Но и в поле, и в доме Юмис — главный, кто ведает урожаем. Без него хозяйство просто немыслимо. Но благодаря Юмису оно само становится занятием мифологическим.

Мифологические образы вырастают из языка и от него неотделимы. Что означает имя Юмиса? Слово, совпадающее с этим именем, обозначает в латышском языке двойные, сросшиеся друг с другом колосья и любой другой двойной плод растения — сдвоенное яблоко, двойной орешек, две сросшиеся картофелины. По латышским поверьям такой двойной плод приносит крестьянину удачу и изобилие. Еще недавно, когда на поле находили сдвоенный колос, в честь этого колоса-Юмиса совершали особый обряд: надевали венок из двойных или последних снятых колосьев на хозяйку, потом венок вешали на стену.

Вера в магическую силу двойного колоса распространена у разных народов. Среди славян двойной колос — «спорыш» почитают белорусы, а болгары называют двухколосный стебель «царем нивы». Природу этих поверий раскрыл еще 70 лет назад замечательный английский ученый Р. Харрис. Он показал, что в самых различных местах земли двойной плод (в том числе и двойной колос) служит знаком близнецов: если замечен такой плод, значит, родятся близнецы (такая примета была и в Латвии). А близнецы приносят изобилие, богатый урожай. По всему миру известно почитание близнецов (сохранение этого культа Р. Харрис особо отметил в латышских дайнах, которым он посвятил поэтому отдельную главу своей книги о культе близнецов).

Язык и здесь помогает нам лучше понять старую форму мифа. В древности то слово, из которого возникло древнее имя Юмиса и название сдвоенного плода, во всех индоевропейских языках обозначало близнеца. Особенно примечателен древнеиндийский Яма. Ему посвящен особый гимн самого раннего сборника древнеиндийских священных песен — «Ригведы». Гимн представляет собой диалог Ямы с его сестрой Ями. Ями уговаривает Яму вступить с ней в брак, Яма отказывается.

Древний миф содержит целую картину мира. Два близнеца воплощают два основных начала мироздания. В своей поэме Имант Зиедонис проник в самую сердцевину близнечного мифа. Суть такого близнечного божества, как Юмис (и его древнего индоевропейского прообраза) состоит в объединении двух разных начал мира: светлого и темного, черного и белого. Люди в древности уже умели мыслить так, как и современные люди; и они замечали те же основные свойства мира, которые знаем мы. К числу этих основных черт и человеческого мышления, и мира в целом, принадлежит наличие двух противоположных полюсов. Они могут символизироваться и двумя разными цветами, и любыми другими противоположными друг другу признаками.

Близнечные божества — древнеиндийский Яма, латышский Юмис — замечательны были тем, что они эти два полюса в себе объединяли. Поэтому в этих образах мифологии по праву можно видеть высокое достижение первобытной науки. Сквозь эти образы как бы предчувствуется понимание такой картины мира, где частице мира противостоит античастица, материи — антиматерия.

Латышский Юмис — божество прежде всего сельскохозяйственное. Поэтому полюса, которые соединяются в посвященных ему песнях, — это разные времена года и связанные с ними разные виды полевых работ. Юмис зимой спит или на поле, или в клети. Пробуждается он с началом весеннего сева (потом может опять заснуть — и проснется осенью). В разных Юмисах — ржаном, ячменном, льняном — воплощаются различные виды занятий земледельца. В честь Юмиса пекут пироги из ржи, из ячменя, из белой пшеницы. А он дает в обмен земледельцу клети, полные ржи, ячменя, пшеницы. Везде от него зависит урожай и удача. Он обеспечивает изобилие. Дайны, посвященные Юмису, образуют цикл, где повествуется о его преследовании, о том, как его гоняют по полю, загоняют в ригу и в клеть, наконец, о его смерти; как положено божеству, воплощающему плодородие, он возрождается с новым кругом сельскохозяйственных работ. Многое в этих дайнах кажется очень старым наследием — похожие мотивы мы найдем в древнеиндийских, древнеиранских и древнегерманских преданиях о боге-Близнеце с именем, родственным имени Юмиса.

Заслуга Иманта Зиедониса — и в том, что он проник в толщи этого сельскохозяйственного мифологического эпоса, до сих пор живущего в дайнах. Он собрал сохраненные в песнях «обломки древней правды», если воспользоваться словами Баратынского.

Литература нашего века все больше поворачивается к мифу, ищет в нем путеводные знаки. В городской культуре это чаще всего — миф книжный, как Воланд и окружающая его нечисть у Булгакова, как астрологические мифы у Маркеса. Но мы знаем и примеры глубокого и сознательного погружения в мир деревенских мифологических образов. Так, Блок изучал поэзию еще существовавших в

его время крестьянских заговоров и заклинаний, воссозданных и в его стихах, и в творениях следовавших за ним больших поэтов, таких, как Клюев.

Латышская поэзия, быть может, в особенно счастливом положении. Поэт все еще может слышать дайны, в которых продолжено древнее мифологическое наследие. Юмис и в самом деле все еще бродит (а иногда и ездит на шестерке коней) по полям и дайнам, откуда его привел в свою поэму Имант Зиедонис *.

* Впервые статья напечатана под заглавием «О Юмисе и его истории» в качестве послесловия к поэме *Имантс Зиедонис*. Поэма о хлебе. Колос-двойчатка. *Imants Ziedonis*. Poema par maizi. Rīgā:Viddivvarpa. 1986. С. 146—149.

О ВЫБОРЕ ВЕРЫ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ *

В связи с празднованием 1000-летия введения христианства на Руси во всем мире на протяжении 1988 г. проходили научные конференции и публиковались статьи и книги, оценивающие историческое значение этого события. В этой статье речь будет идти об основных чертах культуры и знаковых (семиотических) систем — прежде всего, языков, письменностей, религий, — которые уже бытовали у восточных славян (предков современных русских, украинцев, белоруссов) ко времени Крещения Руси, в их взаимодействии с новыми системами, полученными после Крещения.

Письменных памятников этого времени дошло немного (хотя в самые последние годы и в этой области сделаны открытия достаточно сенсационные, в частности в английских архивах, о чем пойдет речь во второй половине статьи). Тем не менее современные науки — не только гуманитарные, но и естественные — выработали сходные в принципе методы реконструкции прошлого, непосредственно не засвидетельствованного: напомню исследование динамики развития Вселенной в астрофизике, живой природы в теории эволюции, языков в сравнительно-историческом языкознании. Пионерами этой методологии были наш великий психолог Л. С. Выготский, отстаивавший тезис о том, что история, как и психология, геология и физика, изучает прошлое, реконструированное «по его следам» [1], и английский этнолог А. М. Хокарт, в те же годы подошедший к аналогичной формулировке задач гуманитарного знания [2]. Попутно отмечу, что оба ученых пользовались той аналогией между методами науки и сыщика-детектива, которую позднее использует применительно к истории Р. Дж. Коллингвуд и по-новому осмыслят на понятии игры с природой и абдукции логик Я. Хинтикка и семиотик У. Эко, построивший, кстати, на ней сюжет своего знаменитого исторического романа «Имя розы» [3]. Поскольку из гуманитарных наук наиболее совершен-

---

* Впервые напечатано: Природа. 1988. № 12. С. 26—38; ср. итальянский вариант: La situazione etnica a religiosa dell'Europa Orientale del X sec. d. C. // Studi slavistici offerti a Alessandro Ivanov nel suo 70. compleanno. Udine, 1992. P. 413—425. Печатается с сокращениями.

[1] Л. С. Выготский. Собр. соч. Т. 1. М., 1982. С. 343—344.

[2] См.: Вяч. Вс. Иванов. Артур Хокарт и сравнительный метод в этнографии // Природа. 1985. № 12. С. 83—96.

[3] Я. Хинтикка, М. Хинтикка. Шерлок Холмс против современной логики; к теории поиска информации с помощью вопросов // Язык и моделирование социального взаимодействия. М., 1987. С. 265—281; U. Eco. Semiotik und Philosophie der Sprache. München, 1985. S. 66—73; У. Эко. Имя розы // Иностранная литература. 1988. № 8. С. 3—88.

ным аппаратом реконструкции обладает сравнительно-историческое языкознание, на выводах этой дисциплины в большой мере основывается и настоящая статья.

Хотелось бы подчеркнуть, что единство современного знания обнаруживается не только в аналогии методов восстановления прошлого по косвенным свидетельствам, но и в сходстве принципов, определяющих вектор последующего развития: антропного принципа в физике, согласно которому значения космологических параметров уникальным образом благоприятны для развития жизни и разума [4]; принципа Дана—Вернадского, по которому в ходе геологического времени непрерывно изменяется в сторону усложнения центральная нервная система (мозг) [5]; наконец, предложенного в последнее время семиотического принципа, согласно которому в конечном счете (при наличии тупиковых ветвей и длительных остановок, а также циклов, известных и в других сферах эволюции) в истории культуры отбираются те именно знаковые системы и тексты, которыми развитие человечества направляется в сторону ноосферы (в понимании П .Тейяра де Шардена и В. И. Вернадского) [6].

Именно в этом последнем обобщении (предполагающем наличие «смысла истории» в терминах Н. А. Бердяева вопреки популярным в начале и середине XX в. идеям абсурдности и катастрофичности исторического процесса) может заключаться и решение конкретного вопроса об историческом значении Крещения Руси. Им было предопределено то направление развития последующих культур восточных славян, которое оказалось существенным и для человечества в целом. Поэтому особенно интересно выяснить, как в этой части Европы победило христианство: это элемент единого общечеловеческого процесса постепенного утверждения ноосферы — сферы разума и духа.

1

К тому времени, когда обитавшие в Восточной Европе древнерусские племена, консолидировавшиеся вокруг Киевской Руси, встали перед вопросом о принятии новой веры, они прошли длительный и сложный путь развития, который, как уже сказано, удается восстановить в основном по косвенным данным. Принятие населением Древней Руси христианства оказалось возможным благодаря достигнутому еще до этого высокому уровню культуры, в особенности уровню религиозного сознания, которому соответствовал и характер языка, прежде всего словаря с достаточно развитой терминологией. Именно изучение языка, а в первую очередь религиозных терминов, которые до того, как были использованы в качестве христианских, долго существовали как языческие, позволяет сделать

[4] А. Д. Сахаров. // ЖЭТФ. 1984. Т. 87. Вып. 2(8). С. 378. О двух (слабой и сильной) формулировках принципа см.: S. W. Hawking. A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes. Toronto, etc., 1988. P. 124—126; 137, 145, 151, 164.

[5] В. И. Вернадский. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1965. С. 271—272. См. там же о втором биогеохимическом принципе, определяющем эволюцию видов живого вещества в определенном направлении.

[6] См.: Об итогах и проблемах семиотических исследований // Труды по знаковым системам. Т. XX. Актуальные проблемы семиотики культуры. Тарту, 1987. С. 5.

вывод о развитости многих понятий у носителей ранних славянских диалектов, в том числе и восточнославянских говоров. Сравнительно-историческое языкознание показывает, что реконструированный славянский праязык (диалекты которого, хотя уже и разошлись между собой, все же вплоть до X—XII вв. очень мало друг от друга отличались) сохранил многие существенные черты религиозной терминологии, бытовавшей ранее и даже в эпоху единства балтийских и славянских диалектов. Это единство выделилось из более обширной (западной или «древнеевропейской») группы диалектов общеиндоевропейского праязыка, сложившейся около IV—III тысячелетий до н. э.

К словам, существовавшим еще тогда, восходят и имена двух главных богов, которыми клянутся русские в договорах с греками 945 и 971 гг. (их тексты дошли до нас в составе древнейшей русской летописи, реконструированной по позднейшим летописным ее отражениям; иначе говоря, эти тексты тоже не даны нам непосредственно, а восстанавливаются). Древнерусский бог **Перунъ** соответствует балтийскому богу грозы со сходным именем (литовск. *Perkunas*, латышек. *Perkuons*) и аналогичными мифологическими атрибутами; он упоминается в текстах договоров как бог княжеской дружины. Древневосточнославянский бог всей Руси — «скотий бог» **Волосъ** (**Велесъ**) находит соответствие в балтийских мифологических названиях, связанных с загробным миром; того же происхождения и такие древнегерманские мифологические термины, как «Валь-галла», «Валькирия» и т. п., где первый элемент (*val-*) тоже относится к миру мертвых[7]. Чем объяснить, что «скотий бог» Велес-Волос связан с представлениями о загробном мире? Разгадку этой связи древних мифологических понятий дают индоевропейские обряды, в которых отражено поверье о том, что на том свете на пастбище (таком, как древнегреческие елисейские поля) пасутся домашние животные. На одном из наиболее древних индоевропейских языков — клинописном хеттском — составлен не позднее середины II тысячелетия до н. э. царский гимн, где о сжигаемом во время погребального обряда мертвом царе поется: «Солнца бог! Ему в награду || Приготовь ты этот луг! || Луг никто да не отнимет! || Луг никто да не отсудит! || Пусть на том лугу пасутся || У него быки и овцы, || Кони с мулами пасутся!»[8].

Сравнение подобных текстов в хетской традиции с аналогичными древнеиндийскими (ведийскими) и древнеиранскими убеждает в том, что представление о том свете как о пастбище, на котором пасутся души мертвых и (сжигаемых в больших количествах во время архаичных обрядов кремации) домашних животных, было общим для носителей всех древних индоевропейских диалектов, в том числе балтийских и славянских (соответствующие обычаи в Полесье сохранялись вплоть до XX в.). Замечательно не только то, что это поверье отразилось в имени бога Велеса-Волоса; еще более удивительно, что когда часть связанных с ним

---

[7] Подробне о славянских названиях богов и их истории см. Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

[8] Перевод мой. Хеттск. *wel-* («луг») в этой песне из того же индоевропейского корня, что и названия Вел-еса, Валь-гамы и елисейских полей. Размер песни, как и сходных восточнославянских хореических восьмисложников, также восходит к индоевропейскому.

представлений у древних восточных славян была перенесена на святого Власия (чье имя созвучно имени Волоса и может в звуковом отношении пониматься как церковнославянское, т. е. южнославянское, соответствие этому восточнославянскому имени), на иконах стали вместе с Власием регулярно изображать коней, коров, других домашних животных. Можно, следовательно, полагать, что весьма древняя символика скотоводческого образа загробного мира в преображенном виде продолжала жить и после принятия христианства.

Этот пример не единственный. Давно уже было замечено, что некоторые христианские святые перенимают отдельные атрибуты тех языческих древнерусских божеств, с которыми их частично отождествило народное сознание, например в святом Илье и в святом Георгии обнаруживаются черты древнего громовника-змееборца Перуна, чье участие в змееборческом сюжете восходит к общеевропейскому мифу, реконструированному в ряде исследований последних лет. Такой синкретизм (соединение в одном мифологическом образе архаичных древневосточнославянских богов и позднейших христианских святых) часто называется «двоеверием», но этот термин едва ли точен. Скорее речь идет о явлении, напоминающем то, как в мексиканском католицизме продолжался культ многих древних индейских божеств, отождествленных с соответствующими святыми, или же то, как буддийские религиозные представления на Цейлоне объединились с системой туземных магических анимистических ритуалов. Удивительная живучесть некоторых древневосточнославянских языческих образов и обрядов объясняется именно их включением в новую религиозную систему. Пережитки культа Мокоши — покровительницы прядения, которое было специфически женским занятием, связаны и с поклонением Параскеве-Пятнице, ставшей у восточных славян в известной мере заменой Мокоши. В то же время живучесть запретов (например, прясть в определенные дни недели), связанных с этим мифологическим образом, отчасти может объясняться и большей сохранностью языческих представлений в женской среде.

Какую бы семиотическую систему восточнославянской культуры — мифологию, обряды, изобразительное искусство, язык — мы ни рассматривали, в каждой из них обнаруживается использование более древних элементов, переосмысленных после упрочения христианства. Особенно ясно это видно в языке, где некоторые очень древние индоевропейские ритуальные термины, сохранившиеся в качестве языческих славянских, позднее используются для передачи соответствующих греческих византийских слов в текстах христианского содержания (скажем, глаголы типа русск. диалект. *молить* — «приносить жертву, обращаясь с молитвой», родственного хеттск. *maldai-* — «молиться, совершая жертвоприношение»; др.-русск. *пасти*, имеющего общее происхождение с хеттск. *pahs-* — «охранять, беречь» и т. п.).

Не следует вместе с тем преувеличивать плавность перехода от язычества к христианской религии. По летописным рассказам известно, что идолы высшего языческого божества — Перуна были низвергнуты и в Киеве, и в Новгороде. При позднейшем распространении новой веры в массе населения постепенно могли сформироваться синкретические представления, включавшие и символику язычества (в той мере, в какой она оказывалась совместимой с христианской), но

введение новой религии представлялось как решительное изменение. Само язычество менялось, особенно перед принятием христианства.

2

Перун и Велес-Волос входили в пантеон Киевской Руси, окончательно оформившийся при Владимире, т. е. совсем незадолго до принятия христианства (по существу, утверждение этого пантеона и было первой попыткой религиозной реформы, прямо предшествовавшей выбору веры). Он включал к этому времени 7 основных богов и богиню, между которыми, судя по их перечислениям в текстах, удается установить определенные иерархические отношения [9]. Боги различаются и по функциям, и по происхождению: большинство из них (за исключением вышеназванных Перуна и Велеса) не являются общеславянскими, некоторые — как Хорс, возможно Сварог и Семаргл — скорее всего, иранского происхождения [10]. Поэтому для понимания пантеона Владимира как ведущей религиозной семиотической системы перед Крещением нужно рассмотреть вопрос об ирано-славянском взаимодействии.

Это тем более важно потому, что носители иранских языков давно вступили в контакт с великими мировыми религиями. Проблема иранского влияния на славянскую — и в частности, восточнославянскую — религию и на соответствующие слои языка заслуживает пристального изучения. Можно считать несомненным, что славяноиранские контакты особенно отчетливо оказались именно в этой сфере словаря, как было отмечено в свое время замечательным славистом Р. О. Якобсоном и вслед за ним детально исследовано В. Н. Топоровым и другими учеными [11]. Хотя наиболее надежные сведения о славяноиранских связях основываются на собственно языковедческих умозаключениях, из них оказывается возможным извлечь и выводы об иранском влиянии в мифологии и других областях духовной культуры. В настоящее время представляется несомненным, что языческая религия славян и связанная с ней картина мира, реконструируемая для предхристианского времени, сложилась под явным иранским влиянием. Об этом свидетельствует иранский характер нескольких ключевых слов, характеризовавших основные понятия славянской религии.

Древнее индоевропейское название бога ясного неба (лат. *deus*, греческое имя *Зевс*, и т. п.) в праславянском языке было заменено словом иранского происхождения: слав. *bogъ*, др.-русск. *богъ* (означало не только «бога», но и «долю, богатство»: др.-русск. *у-богъ* — «убогий, нищий, обездоленный»), иранск. *baga* — «бог, доля». Изменились и другие обозначения, связанные с этим древним индоевро-

[9] Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие системы. М., 1965.

[10] С осетинским *xwars*, *xors* — «хороший» (также эпитет святого) может быть связано не только русск. хороший, но и имя древнерусского бога Хорса. См.: В. И. Абаев. Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949; E. Lewy. Kleine Schriften. B., 1961. S. 233. О Свароге см.: Р. О. Якобсон. // Историко-филологический журнал АН АрмССР. 1982. № 4. С. 99. К этимологии имени Семаргл: ср. осет. *saw-maelgæ*, «скворец» («черная» + «птица»).

[11] R. Jakobson. Selected Writings. Vol. VII. B., etc, 1985. P. 4—5.

пейским корнем: как и в иранском, слова этого корня в славянском относятся преимущественно к обозначениям враждебных мифологических существ или чудовищ (*Див* и т. п.). Любопытно, что тем не менее в славянском остался след древнего употребления этого корня в значении «относящийся к богу»: др.-русск. *дивии* — «дикий» по отношению к неодомашненным или неприрученным животным, как показывает сравнение с другими языками, первоначально означало «животного, принадлежащего богу», в отличие от одомашненного животного [12]. Так в языке уже отмечалось то различие, которое теперь в гуманитарных науках именуется разницей между природой и культурой.

С изменением значений группы слов, означавших «бога» и «бога ясного неба, солнечного дня», связывают и ряд других языковых явлений, общих для славянского и иранского. В особенности разительны совпадения целых фрагментов текста: старославянское и древнерусское *бога ради* в точности совпадает с древнеперсидским *bagahya radiy* — «бога (род. падеж) ради». Это свидетельствует о переводе (иногда точно передающем структуру подлинника и заимствующем из него часть слов, в том числе и грамматических, что особенно показывает интенсивность языкового взаимодействия) целых кусков текстов религиозно-мифологического содержания с древне-иранских языков на раннеобщеславянский. Характерно, что именно такая фразеология, сформировавшаяся под непосредственным иранским влиянием, позднее была использована в приспособлении языческого славянского религиозного словаря к потребностям перевода греческих текстов христианского содержания. Иначе говоря, рассматривая факторы, подготовившие возможность адекватных переводов этих текстов, а тем самым — усвоение христианства славянами, наряду с древним индоевропейским наследием следует учитывать и последующее длительное взаимодействие славянского и иранского диалектов. Благодаря своему исконному родству они могли быть в известной степени взаимно понятными, и оттого их контакт мог привести к особенно далеко идущим результатам.

По мнению одного из крупнейших иранистов Э. Бенвениста [13], некоторые из важных религиозных терминов, объединяющих славянскую и балтийскую терминологию с иранской, могли быть унаследованы от более древнего индоевропейского диалектного смешения: русск. *святой*, литовск. *šventas*, авестийск. (древнеиранское, отраженное в языке священной книги «Авесты») *spenta* — «наделенный сверхъестественной силой, маной». В других же случаях можно предполагать, что под иранским влиянием слово индоевропейского происхождения изменило свое значение — к этому типу может быть отнесено русск. *вера*, авестийск. *fra-var* — «принадлежать к какой-либо вере» (от *var* — «выбирать»). Эта этимология представляет интерес и для разбора обсуждаемого ниже известного летописного рассказа о выборе Владимиром одной из нескольких вер. Кроме то-

[12] Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 488.

[13] E. Benveniste. Les relations lexicales slavo-iraniennes // To Honor Roman Jakobson. Vol. 1. The Hague; Paris. 1967. P. 197—202. Общий обзор разных точек зрения на славяно-иранские отношения см.: Х. Бирнбаум. Праславянский язык. Достижения и проблемы в его реконструкции. М., 1987. С. 160, 229—230, библиография.

го, в некоторых случаях более вероятным кажется прямое заимствование из иранского: славянское слово, к которому восходит русск. *мир*, скорее всего заимствовано из иран. *miθra* — «договор, мир, согласие» (также и *Митра*, как имя бога, к функциям которого принадлежало покровительство договорам); в славянском и иранском совпадают, как показал В. Н. Топоров, и целые словосочетания с этим термином типа русск. *всем миром*. Можно ли думать, что эти языковые заимствования отражают воздействие на славян митраизма — древнеиранской системы верований, распространяющейся позднее из Месопотамии и Малой Азии на другие области Римской империи, территориально более близкие к местам расселения славян?

Чтобы оценить, как далеко заходило влияние иранского огнепоклонничества, стоит заметить, что в конечном счете иранского происхождения и то название огня, от которого образовано русск. *ватр-ушка*. Несомненным, хотя и косвенным (через промежуточные звенья, для нас не всегда ясные), остается воздействие на славянскую религию иранских дуалистических мифологических представлений. И древнеславянское (в том числе восточнославянское) язычество, и древнеиранские религии (в различных их вариантах) отличались последовательной классификацией различных явлений как в мифологическом смысле «плохих» (злых) или «хороших» (благих). Истоки такой классификации в обеих традициях могли быть общеиндоевропейскими, но на дальнейшее развитие и упрочение подобных представлений (долго сохранявшихся в древневосточнославянской религии) могли оказать влияние сходные иранские поверья. Однако впоследствии эти дуалистические верования у восточных славян могли частично поддерживаться и иными религиозными системами, сложившимися под влиянием иранских (например, богомильской), воздействие которых могло усилиться уже в связи с установлением более прочных связей с Древней Болгарией после крещения Руси. Иначе говоря, через богомильство иранские (в особенности манихейские) верования продолжали и много позднее косвенно воздействовать на восточнославянскую (уже христианскую) религию. У историков русской церкви существовало даже предположение, что богомильство было едва ли не господствующей «мрачной религиозной доктриной» в пору после Крещения, но против этой гипотезы выдвинуты серьезные доводы [14].

При несомненности иранских языковых и религиозных влияний следует установить как, через какие народы, с восточными (и другими) славянами контактировавшими, эти влияния могли к ним проникнуть. С какими конкретными иранскими племенами и народами взаимодействовали древние славяне на разных этапах своей истории от праславянского и позднее? Судя по известиям древних авторов и по местным названиям, с теми группами славян, которые обитали в Северном Причерноморье, должны были контактировать скифо-сарматские племена (отсюда некоторые славянские племенные названия и личные имена явно иранского происхождения). Непосредственный потомок языка одного из этих восточноиранских племен — осетинский — сохраняется до сих пор на Кавказе. Можно полагать, что родственные ему восточно-иранские диалекты были разговорными языками части населения Хазарского царства. Основной верой в этом

[14] Г. Флоровский. Пути русского богословия. 2-е изд. Париж, 1981. С. 5, 522—523.

последнем был иудаизм. Его принятие объясняется легендой о выборе этой веры из трех возможных (двумя другими было христианство и мусульманство). Сходство этой (возможно, легендарной) истории с аналогичной древнерусской разительно. Есть основание для предположения во всяком случае единого литературного прототипа. Эпическое сказание о религиозном диспуте, после которого хазары приняли иудаизм, отражено в документе, входящем в еврейско-хазарскую переписку X в., в свое время изученную Коковцевым, а в недавнее время — Прицаком.

Другой документ из того же собрания текстов весьма важен для подтверждения того, что иудаизм был до крещения одной из религий, реально исповедовавшихся в Киеве. Документ был в начале X в. послан из еврейской общины или еврейской ученой академии в Киеве (возможно, в еврейскую общину или ученую академию в Каире, хотя точный адресат еще не установлен). Дальнейшее изучение этого документа может представить интерес для всестороннего выяснения этнических и социально-экономических отношений в Киеве больше чем за полвека до принятия христианства. Не предвосхищая будущих исторических выводов, относительно упомянутых в нем (еврейских и, по-видимому, восточнославянских) личных имен и имени самого Киева, отметим одно существенное обстоятельство языкового и графического характера. Письмо из киевской синагоги в каирскую написано на древнееврейском языке. Но внизу на этом документе написано руническим письмом *hoqurüm*, что можно интерпретировать как тюркское (хазарское) «я это прочитал» (в смысле: «проверено хазарской цензурой»).

Из наличия в документе двух письменностей и двух языков следует, во-первых, что киевская еврейская община (или ученая академия) до принятия христианства подчинялась хазарскому должностному лицу, по крайней мере осуществлявшему контроль за перепиской с еврейскими общинами на территориях других стран (означало ли это в определенном смысле экстерриториальность академии, сказать еще рано). Во-вторых, ясно, что подобные должностные лица владели двумя функционально различавшимися языками: древнееврейским и тюркским. С характерным для средневековой Евразии явлением функционального разграничения двух языков — диглоссией — было связано (как и в других средневековых обществах) наличие двух видов письма, из которых в нашем случае одно — древнееврейское — было священным и ученым, а другое — руническое хазарское — использовалось в делопроизводстве. Наиболее подробные сведения о письменности в Хазарии, не являющейся еврейской и характеризующейся относительно небольшим числом букв, содержатся в той, остающейся до сих пор загадочной, части описания путешествия Кирилла (Константина) в Хазарию, где это письмо названо «русским» (что чаще всего интерпретируют как искажение названия «сирийского» письма). Можно ли, однако, предположить, что имелось в виду то деловое хазарское письмо, с помощью которого хазарский чиновник расписался на документе, написанном другим — древнееврейским — письмом в Киеве в начале X в.? Вокруг самой ранней письменности, использовавшейся на Руси до принятия христианства, уже сочинено столько фантастических гипотез, что не хотелось бы их множить до новых убедительных открытий. Поэтому ограничимся только постановкой вопроса.

4

Упомянутое письмо показывает степень сложности этнической, языковой и религиозной ситуации в Киеве перед Крещением. Рядом с восточнославянским населением, говорившим на древнерусском языке, были этносы, в религиозном, культурном и языковом отношении связанные с определенными частями населения Хазарии и, вероятно, с другими соседями русских. В текстах позднее упоминаются хазары в Киеве. Имелись ли в виду только члены еврейской общины, о которых мы узнаем из вновь открытого письма и о которых говорят многочисленные более поздние источники [15]? По мнению ряда ученых, в Киеве, а возможно и в других местах, где вскоре утвердится христианство, еще до его принятия были известны древнееврейские сочинения, переводы которых обнаружены среди ранних памятников древнерусской литературы [16]. Можно, следовательно, думать, что даже если совпадение упомянутого рассказа о религиозном диспуте между представителями трех вер у хазар с приводимым ниже аналогичным летописным древнерусским повествованием является результатом распространения этого сюжета, в определенном смысле выбор между верами, в частности христианской и иудаистической, не был просто вымыслом летописца.

В летописном рассказе говорится: «В год 6494. Пришли болгары магометанской веры, говоря: «Ты, князь, мудр и смыслен, а закона не знаешь. Уверуй в закон наш и поклонись Магомету». И спросил Владимир: «Какова же вера ваша?» Они же ответили: «Веруем богу, и учит нас Магомет так: совершать обрезание, не есть свинины, не пить вина, зато по смерти, говорит, можно творить блуд с женами. Дает Магомет каждому из семидесяти красивых жен, и изберет одну из них красивейшую, и возложит на нее красоту всех. Та и будет ему женой. Здесь же, говорит, следует невозбранно предаваться всякому блуду. Если кто беден на этом свете, то и на том». И другую всякую ложь говорили, о которой и писать стыдно. Владимир же слушал их, так как и сам любил жен и всякий блуд; потому и слушал их всласть. Но вот что было ему нелюбо: обрезание, воздержание от свиного мяса и от питья; и сказал он: «Руси есть веселие пить, не может без того быть». Потом пришли иноземцы из Рима и сказали: «Пришли мы, посланные папой». И обратились к Владимиру: «Так говорит тебе папа: земля твоя такая же, как и наша, а вера наша непохожа на твою, так как наша вера — свет; кланяемся мы богу, сотворившему небо и землю, звезды и месяц, и все, что дышит, а ваши боги — просто дерево». Владимир же спросил их: «В чем заповедь ваша?» И ответили они: «Пост по силе; если кто пьет или ест, то все это во славу божию, — как сказал учитель наш Павел». Сказал же Владимир немцам: «Идите откуда пришли, ибо и отцы наши не приняли этого». Услышав об этом, пришли хазарские евреи и сказали: «Слышали мы, что приходили болгары и христиане, уча тебя каждый своей вере. Христиане же веруют в того, кого мы распяли, а мы веруем в единого бога Авраама, Исаака, и Иакова». И спросил Владимир: «Что у

[15] H. Birnbaum. On Jewish life and anti-Jewish sentiments in Medieval Russia // Essays in Early Slavic Civilization. Munich, 1981. P. 215—245.

[16] А. Н. Мещерский. История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М., 1958.

вас за закон?» Они же ответили: «Обрезываться, не есть свинины и заячины, хранить субботу». Он же спросил: «А где земля ваша?» Они же сказали: «В Иерусалиме». Снова спросил он: «Точно ли она там?» И ответили: «Разгневался бог на отцов наших и рассеял нас по различным странам за грехи наши, и землю нашу отдал христианам». Сказал на это Владимир: «Как же вы иных учите, а сами отвергнуты богом и рассеяны; если бы бог любил вас и закон ваш, то не были бы рассеяны по чужим землям. Или и нам того же хотите?» [17].

Приведенный рассказ о трех отвергаемых верах, в летописи предпосланный повествованию о принятии греческой (византийской) веры, совпадает с хазарским повествованием по числу перечисляемых вер, но при этом оценка их иная. Реальность каждой из вер для Киева доказывается конкретными историческими источниками. Об иудаизме уже говорилось. Что касается мусульманства, то более поздние источники настаивают на его значимости для Руси в эпоху Владимира и даже для самого Владимира. Хотя в достоверности этих значительно более поздних источников (на которые обращено внимание в последнем монументальном труде О. Прицака о происхождении Руси), и позволительно сомневаться, тем не менее бесспорно, что ислам и борьба с ним были актуальны и для Византии, и для тех степных конгломератов народов и племен — хазарского, печенежского, огузского, — с которыми Русь сталкивалась на исходе I тысячелетия н. э.

Если воспользоваться терминологией К. Ясперса, то можно сказать, что по мере распространения в Западной Евразии ислама многие степные народы и целые степные империи, как хазарская, столкнулись с проблемой выбора одной из религий «осевого» времени — той мировоззренческой эпохи, когда с религией связывается и определенная философская и богословская концепция. В исследованиях последнего времени выявлены характерные черты полемических византийских сочинений, направленных против ислама. Среди них есть «Диалог между сарацином и христианином», по самой форме сходный со спорами представителей разных вер, о которых идет речь в летописи [18]. Однако, в соответствии с характерным для Византии интересом к чужим культурам, сопоставимым с современным этнологическим подходом, византийские трактаты свидетельствуют о значительно более научном богословском проникновении в учение Корана. Русская летопись отражает облегченный вариант спора, как бы ориентированный не на специалистов-богословов, а на более широкую аудиторию.

Исследования последнего полувека вслед за известным историком русской церкви Е. Е. Голубинским подтвердили вероятность появления римской («латинской») миссии у восточных славян в достаточно ранний период [19]. Поэтому и эта подробность летописного предания отражает историческую реальность. Но наиболее интересной и оригинальной чертой древнерусского рассказа является следующее за коротким описанием спора трех отвергнутых вер весьма подробное изложение речи грека-византийца, призванного Владимиром и рассказавшего ему о священной истории. Летопись продолжает, подытоживая состязание за-

[17] Перевод с древнерусского Д. С. Лихачева. Художественная проза Киевской Руси XI—XIII веков. М., 1957. С. 43—44.

[18] J. Meyendorff. The Byzantine Legacy in the Orthodox church. N. Y., 1982. P. 92.

[19] M. Taube de. Rome et la Russie avant l'invasion des Tartars. P., 1947.

щитников каждой из четырех вер: «В год 6495. Созвал Владимир бояр своих и старцев градских и сказал: «Вот приходили ко мне болгары, говоря: прими закон наш. Затем приходили немцы и хвалили закон свой. За ними пришли евреи. После же всех пришли греки, браня все законы, а свой восхваляя и многое говорили, рассказывая о начале мира, о бытии всего мира...»[20]. По совету бояр и старцев Владимир посылает славных и умных мужей сравнить богослужение у мусульман, западной и восточной христианской церкви. Критерий для предпочтения последней оказывается чисто эстетическим: «И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты той, не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать в язычестве»[21]. В последнее время не раз обращалось внимание на этот эстетический аспект принятия византийского варианта христианства на Руси[22], культура которой вплоть до XIX в. и начала XX в. ориентировалась на спасающую мир красоту (если говорить словами Ф. М. Достоевского). С этим первоначальным импульсом, заложенным уже в раннем рассказе о принятии восточно-христианской (византийской) веры, связывают и исключительную роль зодчества, иконописи, церковной музыки для древнерусской культуры. В сфере письменного, книжного языка (во всяком случае, в Киеве) использовался главным образом церковнославянский язык (основанный на одном из южнославянских диалектов восточной группы), а не древнерусский, очень ограниченный в употреблении. На церковнославянском языке были написаны многочисленные тексты церковного содержания, составляющие наибольшую часть древнерусской письменной словесности. Кажется возможным предложить характеристику соотношения разных знаковых систем Древней Руси, исходя из того недавно примененного в семиотике и нейропсихологии разграничения двух механизмов культуры, при котором «левополушарный механизм нацелен на сознание и языковое общение, правополушарный — на уважение к интуитивному, инстинктивному, несказанному...: это приводит к большей духовной сосредоточенности и замкнутости»[23]. Не подлежит сомнению, что именно правополушарный механизм преобладает в древнерусской культуре, пользующейся всем набором присущих ему знаковых систем (живопись, музыка, архитектура). В последнее время широко развернулось исследование духовных мировоззренческих основ иконописи (византийской и русской)[24]. По-видимому, уже в Византии она становится одним из основных семиотических способов выражения того восприятия мира, которое и было притягательным в восточном христианстве. Эта сторона византийского на-

[20] Художественная проза Киевской Руси XI—XIII веков. С. 55.

[21] Там же. С. 56.

[22] См., напр.: Д. С. Лихачев. Крещение Руси и государство Русь // Новый мир. 1988. № 6. С. 249—258.

[23] С. Ю. Маслов. Асимметрия познавательных механизмов и ее следствия // Семиотика и информатика. Вып. 20. М., 1983. С. 26.

[24] П. А. Флоренский. Собр. соч. I. Статьи по искусству. Париж, 1985; E. Sendler. L'icône, image de l'invisible. P., 1981; L. Ouspensky, V. Lossky. The Meaning of icons. N. Y., 1983.

следия гораздо в большей мере, чем, скажем, византийское богословие, получила развитие в русской культуре. Вместе с тем эстетический аспект восточного христианства не имел сколько—нибудь достойных соперников в тех других культурных традициях, которые могли существовать в это время на территории Восточной Европы. Поэтому именно здесь и происходит не усвоение элементов чужих культур, не постепенный переход от одного состояния культуры к ее же позднейшей стадии (о чем можно говорить по поводу описанных элементов языка, мифологии, обрядов), а весьма резкое скачкообразное развитие.

Своеобразие религиозной ситуации Руси времени Владимира заключалось еще и в том, что кроме четырех соперничавших религий в ту эпоху оставалось живучим и язычество. В объяснение актуальности для Киева X в. культа такого бога, как Перун, можно допустить, что на его почитании могло сказаться (типологически, а отчасти и генетически, если иметь в виду всю совокупность его атрибутов) сходное почитание бога-громовержца Тора теми древнескандинавскими воинами, которые входили в дружины киевского «кагана» (как на хазарский лад называли киевских князей той поры). Другие божества, входившие в пантеон Владимира, также могли быть связаны с различными этническими (например, иранскими) компонентами многоязыкового и многоплеменного образования, каким тогда уже была Русь. Поэтому рассмотрение этнически пестрой картины древнерусского государства оказывается необходимым и для прояснения проблем, относящихся к истории религии.

В предложенном беглом рассмотрении затронуты лишь некоторые из вновь поставленных в последние годы вопросов, которые заставляют прийти к выводу, что с самого начала своего существования Русь представляла собой арену взаимодействия разных языков, этносов, культур, систем письма, религий, как это было в высшей степени характерно и для других социальных образований, формировавшихся во второй половине первого тысячелетия н. э. в Восточной Европе. Предпочтение в ходе исторического развития одной из систем — восточного христианства — было связано с одновременным действием многих факторов, в том числе и политических (значение Византии как потенциального союзника).

Но если вернуться к предложенному в начале критерию выбора знакомых систем по отношению к их возможной помощи в формировании ноосферы, то в этом смысле принятие византийского христианства достаточно точно определяется в цитированном рассказе, где на первый план выдвинут эстетический момент. Именно он и позволяет говорить о начале совершенно нового этапа в истории культуры восточных славян, подготовившем достижения последующих столетий — не только древнерусскую иконопись, но и русскую музыку и русскую поэзию XIX и XX вв. В том же плане можно говорить и о дальних отзвуках эстетического по преимуществу направления в том течении русской философской мысли, которое основано В. С. Соловьевым и развито такими мыслителями начала века, как П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков. Я намеренно привожу имена и направления, предельно удаленные от рассматриваемого времени: по ним виднее значимость начального импульса, продолжавшего действовать целое тысячелетие.

Постскриптум

Киевское письмо, возможное историческое значение которого обсуждается в статье, издано с подробными комментариями в книге: Голб, Норман и Прицак, Омельян. Хазарско-еврейские документы X века. 2-е изд. М.: Мосты культуры, 2003. См. также обзорные статьи в сборнике: Евреи и славяне. Том 16. Хазары. Иерусалим; М.: Мосты культуры, 2005. Значительную ценность представляют замечания по этим вопросам В. Н. Топорова, изложенные с его фундаментальном исследовании: Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995.

О НАУЧНОМ ЯСНОВИДЕНИИ АФАНАСЬЕВА

Каждый воспитанный в стихии русского языка с детства благодарен Афанасьеву за его собрание народных сказок. Раскрыв эту книгу, с ним вместе мы погружаемся в двойное детство — наше собственное и в детство народного воображения, нами наследуемое благодаря этому сборнику сказок. Меньше знают и помнят другие сборники Афанасьева, при его жизни претерпевшие мытарства по вине тогдашней цензуры (вспомним, что и сам Афанасьев в 1862 г. был за неблагонадежность уволен с государственной службы). Цензоры так и не дали Афанасьеву издать в России его «Заветные сказки», одну из которых — о лисе и зайце — помнят все зрители фильма «Александр Невский» Эйзенштейна, особенно любившего этот афанасьевский сборник.

Сам кинорежиссер описывал, как он нашел способ навести героя фильма на мысль об окружении тевтонского войска. «В руках — сборник русских "заветных" "озорных сказок". Почти что первая из них… "Лиса и Заяц". Боже мой, как же это я забыл о самой этой моей любимой сказке!.. — Нашел! Кто-то станет у костра рассказывать сказку. Сказку о "Лисе и Зайце". О том, как заяц проскочил между двух берез. О том, как погнавшаяся за ним лиса застряла, "заклинилась" между этих берез… сказка принимает тот вид, в котором она в фильме. («— Заяц, значит, в овраг, лиса следом. Заяц в лесок, лиса за ним. Тогда заяц между двух березок сигани. Лиса следом, да и застрянь. Заклинилась меж березок — то, трык, брык, трык-брык, ни с места. То-то ей беда, а заяц стоит рядом и сурьезно говорит ей: — Хочешь, говорит, я всю твою девичью честь сейчас нарушу…» (*Эйзенштейн С.* Избранные произведения. М., 1964. Т. 1. С. 179).

Не повезло с изданиями и другому афанасьевскому сборнику — русским легендам. Они были изданы во время относительно большей свободы печати — 1859 г., а переизданы только в 1914—1917 гг.

А ведь к ним обращались, из этого собрания черпали самые большие русские писатели и мыслители прошлого века — Достоевский, Федоров. В этих легендах вы найдете и знаменитую «луковку». Ее злющая баба раз подала нищенке, в «басне», которую в «Братьях Карамазовых» Грушенька рассказывает Алеше. Бог велел протянуть злой бабе эту луковку, чтобы та смогла выбраться из ада. Баба едва уже не выбралась, да за ней потянулись другие. Но баба не разрешила другим грешникам ухватиться за луковку, сказав: «Моя луковка, а не ваша». Луковка тут же и оборвалась. Афанасьев не только в своих «Народных русских легендах» напечатал один из восточнославянских вариантов этой притчи. В главном

теоретическом своем труде, о котором речь впереди, он заметил, что эта древняя дохристианская сказка. Эта догадка Афанасьева верна. И теперь мы знаем восточные предания, повторяющие тот же сюжет. Одно из них — буддийское, — привлекло внимание американского писателя П. Каруса, чей рассказ был под названием «Карма» вновь пересказан Львом Толстым в последние годы его жизни, а еще позднее ту же буддийскую легенду в рассказе «Паутинка» переложил великий японский писатель XX века Агутагава. На это тройное переплетение Достоевского, Толстого и Акутагавы обратил внимание наш покойный знаток Японии А. А. Холодович; я к этим трем именам добавил четвертое — Афанасьева. Японскому же литературоведу нашего времени Содаёси Игета принадлежит особая работа «Достоевский и Афанасьев», где собрано несколько убедительных примеров, из которых видно, что, начиная от «Села Степанчикова» и до «Братьев Карамазовых» у Достоевского мы видим следы знакомства с научными трудами Афанасьева, иногда полемики с ними, иногда же — использования народных символов, мифологическое значение которых раскрыто Афанасьевым. Так, Достоевского занимало то, что, по Афанасьеву, простые предметы деревенского обихода — метла, лопата, ухват в древних обрядах оказывались исполненными иным смыслом.

Та же раскрытая Афанасьевым в его большой книге черта старых восточнославянских обычаев почти полвека спустя привлекла внимание Пастернака и сказалась в образности его поэзии. В стихотворении «Бабочка-буря», напечатанном в 1923 г. и позднее вышедшем во вторую редакцию сборника Пастернака «Поверх барьеров», в описании предгрозовья есть такие строки:

«Напрасно в сковороды били
И огорчалась кочерга».

Объяснение этих строк мы найдем в следующем месте книги Афанасьева: «В разных местностях России, когда находит дождевая или грозовая туча, поселяне, желая отвратить ее от своих зреющих нив, выбрасывают из хаты сковороду (звон сковороды, тазов и прочих металлических сосудов — эмблема грома) и помело, лопату или кочергу»[1]. Оттого и в стихотворении Пастернака «Напрасно в сковороды били» — это предупреждение грома не подействовало, он все же грянул. В первых редакциях стихотворения Пастернака, теперь известных по беловым его автографам, этим мерам предупреждения гроза была придана условность: «Напрасно б в сковороды били...»

Я едва ли надумал бы искать ключ к этим казалось бы загадочным строчкам в книге Афанасьева, не доведись мне самому услышать его имя из уст Пастернака. В 1953 г. когда я упомянул одного из наших крупнейших языковедов XX в. (Е. Д. Поливанова, чье 90-летие широко отмечалось в 1981 г.) в разговоре с Б. Л. Пастернаком, тот на мои слова о том, какой это был большой ученый, заметил: «Да? Как Потебня? Как Афанасьев?» Должен сказать, что тогда мне соположение этих имен показалось странным. Значение Потебни было неоспоримо, мы все учились по его книгам. Афанасьева забыли, и основательно.

---

[1] Афансьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. М.: Изд. К. Солдатенкова, 1869. С. 458. Дальше в скобках в тексте римской цифрой обозначен том этой книги, арабским — страницы.

Для меня он открылся заново, когда лет двадцать назад мы вместе с В. Н. Топоровым занялись славянским язычеством и его отражением в фольклоре. Здесь впервые для нас открылась верность афанасьевских выводов. Чем больше мы погружались в фольклорные славянские тексты и чем больше думали о возможных их объяснениях в духе современной науки, тем больше находили у Афанасьева.

Что больше всего поражает, когда думаешь о предвосхищении Афанасьевым открытий ученых XX в., занятых восстановлением древних поверий и обычаев? Я бы ответил словами, самим Афанасьевым сказанными о Гримме: «Свойственное ему ученое ясновидение» (II, 7). Афанасьев часто оказывается прав, хотя он не знал многих или даже большинства тех доказательств его правоты, которыми располагает современная наука. В XX в. благодаря трудам Ж. Дюмезиля и многих других исследователей были открыты методы восстановления исчезнувших мифологий отдельных народов, говоривших на диалектах когда-то (около 6 тысяч лет назад) существовавшего индоевропейского языка. Его диалекты стали отдельными языками и, в свою очередь, дали начало целым языковым семьям. Так возникли и славянские языки. Оттого в них сохранились следы еще более раннего индоевропейского прошлого — не только языкового. Наука о том, как сравнивать мифологические и фольклорные тексты на разных индоевропейских языках и как на их основе проникать в глубь древних мифов, стала за прошедшие сто лет особой областью знания; выходят в свет целые антологии лучшего, что в этой сфере науки сделано (к сожалению, составители западных антологий не включили в них ни одного из русских авторов прошлого века, пропущен ими и Афанасьев, заслуживший право на почетное место в каждой из таких книг).

Афанасьев хорошо знал, что «духовная сторона человека, мир его убеждений и верований — в глубокой древности не были вполне свободным делом, а неизбежно подчинялись материальным условиям, лежавшим столько же в природе окружающих его предметов и явлений, сколько и в звуках родного языка» (*Афанасьев А. Н.* Ведун и ведьма. М., 1851. С. 27). Современный ученый, соглашаясь с этой мыслью, пробует понять язык как способ понять эти убеждения и верования. На этом пути нет надежнее проводника, чем Афанасьев.

Одно перечисление тех его открытий, которые много десятилетий спустя были переоткрыты или заново описаны исследователями нашего века, могло бы занять много страниц. Чего только ни найдем мы в книге Афанасьева из самых смелых сближений, верность которых теперь мы можем доказать так, как доказывают математическую теорему! Он первым увидел, что в старинной русской «Голубиной книге» — в духовных стихах, где с христианскими образами переплетены древние языческие — нашли отзвук поверия индоевропейской древности (I, 51; I, 285). В вопросах или загадках, загадываемых в этой книге, не только сама эта вопросно-ответная форма восходит к отдаленному времени, когда о начале мира принято было говорить такими загадками. Афанасьев открыл то, что подтвердилось столетием позднее: в «Голубиной книге» части Вселенной происходят из частей тела человека точно так же, как это описано в знаменитом гимне о Первочеловеке = Пуруше в «Ригведе» — самом древнем из собраний древнеиндийских мифологических и обрядовых песнопений. Теперь мы знаем, что совпадение это не случайно, что возведение составных частей мира к частям тела Первочеловека было индоевропейским наследием. Но трудно представить себе,

сколько было нужно научной смелости, чтобы такую мысль дерзнуть высказать в середине прошлого столетия.

Не меньшим по значимости для нынешней науки было и открытие Афанасьева, позволившее ему сблизить другие гимны «Вед» с русскими народными заговорами, поэзия которых несколькими поколениями позже поразит Блока, посвятившего им свое университетское сочинение, а еще позднее — Хлебникова. Наши современники — ученые, занятые восстановлением индоевропейских мифов и ритуалов, видят в русских заговорах один из ценнейших источников для такого восстановления. Но будем помнить, что первым это заметил Афанасьев.

Силой своего проникновения в суть народных поверий Афанасьев понял, что в культах русских народных святых можно увидеть следы древнего поклонения языческим божествам. «Подобно тому, как атрибуты Перуна переданы были Илье—пророку, а поклонение Волосу перенесено на св. Власия — древняя богиня весеннего плодородия сменилась св. Параскевою...» (I, 234). Сведения, собранные еще в начале XX в. на Русском Севере, позволили лучше понять как Параскева Пятница заменила древнюю Мокошь — главное женское божество Киевской Руси.

Когда читаешь у Афанасьева замечание о том, что живая вода в русской сказке — древний «бессмертный напиток» (I, 367), невольно задумываешься: неужели он мог за полстолетия вперед заглянуть в книгу Дюмезиля о напитке бессмертия в индоевропейской мифологии, принесшую Дюмезилю славу и ознаменовавшую начало целой серии работ об индоевропейской мифологии? Иначе как «ясновидением» такие замечания, у Афанасьева встречающиеся на каждом шагу, не объяснишь. Но есть и одно объяснение вполне научное. Он едва ли не больше других своих современников постоянно возвращался к одной и той же мысли — о влиянии языка на образование народных верований и обычаев. Как сам он говорил, «современные историко-филологические исследования неоспоримо доказали то важное влияние, какое постоянно оказывало слово человеческое, в древнейшую эпоху существования народов, на образование их верований, обычаев и обрядов» (*Афанасьев А. Н.* Наузы. Пример влияния языка на образования народных верований и обрядов. Археологическое исследование. М., 1865. С. 3). Отсюда Афанасьев сделал необходимый для исследования вывод о возможности пройти этот путь в обратном направлении — от языка к мифу. Языки нам известны, сравнение их и текстов, на них написанных, дает ключ к древним мифам.

Эта область науки, которой занимался Афанасьев, принадлежит к тем, которые допускают экспериментальную проверку. Открытие ранее неизвестных древних индоевропейских языков и текстов, написанных на них несколько тысячелетий назад, дает возможность такой проверки по отношению к гипотезам, которые были высказаны задолго до этих открытий, ознаменовавших первую четверть нашего века. Сопоставление этих открытий с гипотезами Афанасьева изумляет. То, что он предполагает для объяснения народных поверий, оказывается содержанием вновь прочитанных текстов на мертвых языках, родственных славянским. Из многих возможных иллюстраций приведу лишь одну. Афанасьев заметил, что у восточных славян сохранилось поверье о превращении молодой четы и всего свадебного поезда в волков и увидел в нем след древнего обычая. Этот обычай засвидетельствован в тексте законов на одном из мертвых индоев-

ропейских языков Малой Азии — хеттском. В хеттских законах о человеке, умыкнувшем свою невесту силой и пролившем кровь, говорится, что он «стал волком». Похожую формулу нашли и в текстах на других древних индоевропейских языках. Вспомним еще раз самого Афанасьева: «в языке, в юридических формулах и обрядах, которыми были обставлены... новые способы и договоры, необходимо сохранились древнейшие воззрения» (Афанасьев А. Н. Наузы. С. 5). Язык платил Афанасьеву взаимностью. Некоторые из предложенных им объяснений древних славянских оборотов (например, использования названия верви — веревки в образном смысле как социального термина) настолько верны, что ученым нашего века остается только повторять предложенные им объяснения.

Афанасьев хорошо понимал, что в мифах и в поэтических образах отобразилась и древняя материальная культура. Так, толкуя древние славянские и индоевропейские предания о громовнике — боге Перуне, Афанасьев замечает: «Называя молнию — небесным оружием, древнейший народ прародитель народов индоевропейских необходимо ограничиться в своих уподоблениях теми воинскими снарядами, какие только знала современная ему культура» (I, 251—252). К подобным формулировкам нам теперь нечего прибавить. Добавляются только подробности, которых Афанасьев мог не знать. Теперь мы можем нанести на карту разные славянские обозначения громовых стрел Перуна, о которых писал Афанасьев (I, 247). От этого увеличивается точность наших знаний, но основной их контур повторяет общий очерк, уловленный Афанасьевым на основании доступных ему часто еще весьма скудных сведений.

Начав говорить о его книге и ее непреходящем значении, нетрудно увлечься и начать ее пересказывать или пуще того — переписывать. Ограничимся советом читателю: перечитать ее всю. Этот бесценный источник сведений о древнейших коренных русских обычаях и повериях, из которого черпало столько поколений наших писателей и ученых, не иссяк до сих пор *.

* Впервые статья напечатана в: Литературная учеба. 1982. № 1. С. 157—161.


VI

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИИ ФАБУЛЫ БАЛЛАДЫ О МАСТЕРЕ МАНОЛЕ

На материале баллады о мастере Маноле и ее разноязычных вариантов можно исследовать истоки и последующую трансформацию фабулы и сюжетов, общих для разных балканских фольклорных традиций.

Фабула баллады основана на мифопоэтическом повествовании о строителе, который принес в жертву свою жену, поместив ее внутрь стен строившегося здания или стены города (крепости), а в другом варианте — послав ее под строящийся мост, где строители ее убили. Этот мотив, для которого предполагают возможный исторический прообраз, восходит к архетипическому обряду строительной жертвы. Он известен для достаточно раннего периода на Балканах (по свидетельству византийских источников). Они говорят об умерщвлении женщины или девушки, тело которой кладется в фундамент постройки [1]. В Греции и некоторых других частях Балкан (в том числе и в Румынии) сохранились до сих пор следы строительного ритуала жертвоприношения в виде обряда «бегства тени» [2]. В особой монографии молодого Мирча Элиаде [3], основанной на лекциях, которые он прочитал в 1936—1937 гг. в Бухарестском университете [4], была изучена древняя форма сюжета баллады преимущественно на румынском материале, но также в сопоставлении с другими балканскими параллелями [5]. Позднее он не раз возвращался к широкому ее типологическому изучению как в специальных работах, целиком посвященных балладе о мастере Маноле [6], так и в трудах более об-

[1] Вяч. Вс. Иванов. Опыт истолкования ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* — «конь» // Из работ московского семиотического круга. М., 1997. С. 171—220 (перепечатка работы, впервые изданной в 1974 г.), там же см. типологические параллели.

[2] G. Cochiara. Il Ponte di Arta e i sacrifici di costruzione. Annali del Museo Pitrè. Par. 1. Palermo, 1950. P. 31, 46—47.

[3] M. Eliade. Comentarii la legenda Meşterului Manole. Bucureşti, 1943.

[4] D. Allen, D. Doeing. Mircea Eliade. An Annotated Bibliography. Garland Reference Library. Vol. 128. New York, 1980. P. 12.

[5] Эта сравнительная балканистическая часть работы переиздана: M. Eliade. Balada Meşterului Manole. Variante balcanice // Frumosul românesc şi viziunea poporului. Bucureşti, 1977. P. 195—200.

[6] M. Eliade. Manole et le Monastere d'Arges // Revue des etudes roumaines. 1957. 3—4. P. 7—28; M. Eliade. L'orizzonte mitico della ballata di mastro Manole // Annali del Museo

щего характера, где она служит иллюстрацией его идей о космогоническом ритуале и роли в нем мифологического центра Вселенной [7]. В более поздних своих публикациях Элиаде излагает основные результаты своей новой работы «Маноле и строительные обряды» [8]. Она осталась не дописанной или неопубликованной, но ее содержание можно восстановить на основании перечисленных выше трудов Элиаде.

Он, как и другие исследователи, писавшие на эти темы [9], присоединялся к выводу, сделанному еще на рубеже XIX и XX веков выдающимся филологом Л. Сенеаном (Шэйняну). Тот, подвергнув сравнительному изучению разные балканские варианты сюжета баллады о Мастере Маноле, пришел к выводу, что он основан на строительном обряде [10]. Этот вывод представляется бесспорным уже благодаря наличию ранних и более поздних, в том числе и современных, балканских свидетельств такого обряда с деталями, напоминающими фабулу баллады. Элиаде пробует подтвердить тот же вывод большим числом типологических сопоставлений с другими традициями, где известны строительные жертвы [11]. Исходя из общих принципов, изложенных в ряде его работ (ср., в частности, о доме и городе как центре Вселенной [12]), Элиаде предлагает следующую интерпретацию сюжета баллады о Маноле и лежащего в его основе строительного обряда.

Жертвоприношение необходимо для того, чтобы ввести в дом (жилище; в частном случае — монастырь или крепость; укрепленный город в балладе о Маноле и ее вариантах) душу: для этого другое одушевленное существо должно быть

Pitrè. Par. 14—15. Palermo, 1964. P. 80—94; M. Eliade. De Zalmoxis a Genis-Khan // Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale. Bibliothèque Historique. Paris, 1970. Chapitre 5 (дополненная перепечатка статьи 1957 года); M. Eliade. Zalmoxis. The Vanishing God. Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe. Chicago, 1972. P. 164—190 (5. Master Manole and the Monastery of Argeș — дополненный перевод той же самой статьи).

[7] M. Eliade. Traité d'histoire des religions. Paris, 1949. P. 377 ff; M. Eliade. The Myth of the Eternal Return // Bollingen Series. XLVI. New-York, 1954 (пер. кн. Le Mythe de l'éternel retour: archetypes et repetitions. Paris, 1969. 2 éd.). P. 18, 20, 81; M.Eliade. The Sacred and the Profane. The Nature of Religion. New-York, 1959. P. 56; M. Eliade. Patterns of Comparative Religions. New York, 1974 (расширенный пер. кн. Traité d'histoire des religions); M. Eliade. Myths, Rites, Symbols // A Mirchea Eliade Reader / Ed. Wentlel C. Beane and William G. Gray. Vol. 1. New-York, 1976. P. 252. Краткое изложение этой интерпретации баллады есть в обзорной статье: M. Popescu. Eliade and Folklore // Myths and Symbols. Studies in Honor of Mirchea Eliade / Ed. Joseph M. Kitagawa and Charles H. Long. Chicago and London, 1969. P. 85.

[8] Manole et les rites de construction = Manole and Construction Rites, в: M. Eliade. Zalmoxis... P. 164. 181. n. 46.

[9] G. Cochiara. Il Ponte di Arta e i sacrifici di costruzione. Annali del Museo Pitrè. Par. 1. Palermo, 1950. P. 38—81; I. Taloş. Bausagen in Rumacnien // Fabula. 10. 1969. S. 196—211.

[10] L. Şăineanu. Studii folklorice. Bucureşti, 1896; L. Sainéan. Les rites de construction d'après la poésie populaire de l'Europe Orientale // Revue de l'Histoire des religions. 45. 1902. P. 359—396.

[11] Из более ранних обобщающих обзоров см. P. Sartori. Ueber das Bauopfer // Zeitschrift fuer Ethnologie. 30. 1898. S. 1—54; K. Klusemann. Das Bauopfer. Graz-Hamburg, 1919; I. M. Boberg. Baumeistersaegen // FFC. № 151. Helsinki, 1955.

[12] M. Eliade. Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions // Essays in Compararive Religion. Chicago and London, 1976. P. 24—27.

убито. Дом (или мост как связующее звено между двумя этапами) является сакральным. По Элиаде, он представляет собой символический центр мироздания. Жертвоприношение, ради дома совершаемое, первоначально заключалось в убийстве гиганта—первочеловека. Все позднейшие строительные обряды тяготеют к этому архетипу и представляют собой его вечное возвращение. Суммируя в одной из последних своих работ итоги этих исследований вокруг фабулы баллады о Маноле, Элиаде утверждал: «Для того, чтобы продлить свое существование, "сооружение" (дом, плод технической работы, но вместе с тем и продукт духовного труда) должно быть одушевлено, то есть получить одновременно жизнь и душу. "Передача" души возможна только посредством кровавого жертвоприношения. История религии, этнология и фольклор знают бесчисленные формы строительной жертвы (Bauopfer)» [13]. В этих обрядах Элиаде усматривал выражение мировоззрения древнего населения, занявшегося сельским хозяйством и в связи с этим осуществлявшего символическую «космизацию» пространства посредством определения его центра и ритуальное одушевление с помощью строительного жертвоприношения [14]. Последнее становится в целый ряд существенных изменений религиозных представлений после неолитической революции [15]. Особый интерес представляет наблюдение, по которому дом или храм сами могут рассматриваться как человеческое тело [16]; Элиаде приводит в качестве примера «глаза» храмов во многих традициях, ссылаясь на исследование Кумарасвами о символизме храмов. Как пример можно привести глаза непальских буддийских ступ.

Этнологическая и диахроническая части сочинений Элиаде подвергались достаточно суровой критике: с легкой руки известного этнолога Э. Лича о нем писали как о «шамане в одежде ученого» [17]. Поэтому представляется целесообразным сопоставить его предположения о происхождении сюжета баллады о Маноле с выводами и материалами современной этнологии и истории культуры. Принимаемый Элиаде тезис о сакральном доме как центре мира можно подтвердить свидетельствами многих надежных источников. В качестве одного из них упомяну рассказ индейца племени оглага сиу о том, как они строили для Солнечного ритуального танца помещение, являвшееся моделью всего мира и его центром и воплощением праотца *Wakan-Tanka* [18]. В русской семиотике эта проблема деталь-

[13] M. Eliade. Architecture sacrée et symbolisme // M. Eliade. Cahiers de L'Herne. 33 / Ed. Constantin Tacou. Georges Banu et Guy Chalvon-Demercey. Paris, 1978. P. 150.

[14] Ibid. P. 151.

[15] M. Eliade. A History of Religious Ideas. Vol. 1. From the Stone Age to the Eleusinian mysteries. Chicago, 1978 (пер. Histoire des croyances et des idées religieuses. Vol. I. De l'âge de la Pierre aux mystère de l'Eleusis. Paris, 1976). P. 37—44.

[16] M. Eliade. Architecture sacrée et symbolisme... P. 152.

[17] E. Leach. Sermons by a Man on the Ladder // New-York Review of Books. 7. 1966. № 6. October 20. P. 28—31; J. A. Saliba. «Homo Religiosus» in Mircea Eliade. An Anthropological Evaluation // Supplementa ad «Numen», altera series: dissertationes ad historiam religionum pertinentes. Vol. 5. Leiden, 1976; G. Dudley, III. Religion on Trial // Mircea Eliade and his Critics. Philadelphia, 1977: см. благожелательный по отношению к Элиаде библиографический обзор: D. Allen, D. Doeing. Mirchea Eliade. An Annotated Bibliography. Garland Reference Library. Vol. 128. New-York, 1980. P. 97—157.

[18] Elk. Black. The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglaga Sioux / Recorded and edited by Joseph Epes Brown. Baltimore (Maryland), 1972. P. 89—91.

но изучена главным образом в связи с символикой мирового дерева, в особенности в трудах В. Н. Топорова. На материале культур доколумбовой Америки (майя) соотнесение опор дома с мировыми деревьями убедительно продемонстрировал замечательный этнолог Ю. В. Кнорозов в своем докладе на Международном конгрессе этнографов и антропологов в Москве летом 1964 г. [19]

Из высказанных Элиаде положений бесспорным представляется и вывод о сакральном характере дома (жилища или храма) и города, а также моста. Среди других возможных типологических параллелей, касающихся недавно еще существовавшей культовой практики и сравнительно подробно описанных, можно указать на айнские представления о доме как священном помещении [20]. Согласно описанию Манро, относящемуся к первым десятилетиям XX века, когда айнская традиция, медленно угасавшая, была еше живой (как я обнаружил во время поездки на Хоккайдо в конце 1991 г., она исчезла по мере ассимиляции айнов), важнейшей женской мифологической и ритуальной фигурой в доме была связанная с духами предков прародительница всех айнских женщин *Kamui fuchi* (буквально «Богиня», дух очага [21]). Составной частью обрядов, связанных с домом, являлись деревянные палочки *chisei-koro-inau* «инау, принадлежащие дому», которые служили воплощением *Kenru Katkimat* — женского духа дома (*kenru* — древнее название дома, *Kamui Katkimat* — «божественная заоблачная женщина» [22]). Их втыкали сперва в находившуюся в центре широкую священную циновку, где их приветствовали все принимавшие участие в обряде *Shinupara* («всех душ» или «проливаемых слез»), а потом их переносили в отведенное для них место в тростниковой северной стене дома, что обозначалось как *inau etay e* «всовывание инау» [23]. В обрядовых текстах за *Kamui fuchi* следовал *chisei-koro Kamui* «Бог, полностью владеющий жилищем» (*chisei* «жилище, нора, гнездо, дом»), иначе называвшийся *Kenru-sopa a-a-Kamui* «Бог, находящийся в северо-восточном углу (*sopa*) дома» (в этом углу помещалось его деревянное изображение [24]; вызывавшееся особыми причинами его перемещение из этого угла требовало совершения соответствующего обряда [25]), *Kenru-shut-amba* «Бог, поддерживающий корень дома», *Makta Kamui* «отдаленный (далекий от очага и от *Kamui fuchi*) Бог» или «находящийся сзади или древний Бог» [26]. Он рассматривался как воплощение или представитель высшего бога-творца *Shiramba Kamui* [27]. Особый интерес вызывают изображения *chisei-koro Kamui*, представлявшие собой символ человека (иногда одетого и держащего в руках копье), где были условно намечены его сердце и

[19] См. обсуждение в разделе «Воплощение мифа» в кн. Вяч. Вс. Иванов. Эстетика Эйзенштейна // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. I. М., 1998.

[20] N. G. Munro. Ainu Creed and Cult / Ed. B. Z. Seligman. New-York—London, 1963. P. 55, 74.

[21] Ibid. P. 10, 14—17, 33—35; см. о ее роли в обрядах там же, p. 57, 75, 77, fig. 3, 79—80, 82—83, fig. 4, 89, 93, 101, 104—105, 110, 121, 123—131, 138—139, 161, 164—165, 169.

[22] Ibid. P. 15, 84—85, 165.

[23] Ibid. P. 64—65, 72, 88—89, 76, fig. 3—9, 97—149.

[24] Ibid. P. 47, 59—60, fig. 2—9.

[25] Ibid. P. 138.

[26] Ibid. P. 47: о его роли в обрядах: Ibid. P. 75—76, fig. 3, 80, 92—94, 96, 130.

[27] Ibid. P. 16—17, 55, 78—79, 106, 110, 112—113, 116—117, fig. 6, 138.

желудок[28]. Идее Элиаде о доме, как обладающим телом, прямо соответствует наличие частей айнского дома, называвшихся *chisei noibe* «мозг дома/жилища», *chisei sambe* «сердце дома/жилища»[29]. Если умирала старая женщина, которая была главной обитательницей дома, совершали обряд сожжения-«умерщвления дома» (*chisei-a-raire*) для того, чтобы обеспечить передачу дома духу, отправившемуся на тот свет[30]. На основании подобных увлекательных типологических параллелей, по времени и месту, впрочем, достаточно далеких от средневековых Балкан, где следует искать непосредственный источник баллады о Маноле, можно предположить, что идея связи дома с духами окажется отчасти верной, но скорее речь идет о том, что дом принадлежит духам и ради них может быть «сделан мертвым», тогда как, по Элиаде, дом требует принесения одушевленного существа в жертву.

Наибольшие сомнения вызывает неоднократно высказывавшееся в названных выше работах предположение Элиаде о том, что строительная жертва типа той, которую мы видим в балладе о Маноле, первоначально представляла собой убийство Первочеловека—мужчины — существа, подобного древнеиндийскому Пуруше или древнегерманскому (древнеисландскому) Ymir'у. Строительный обряд в балканской (древней византийской) области, как и рассматриваемая фабула и разные варианты сюжетов, на ее основе созданных, всегда связаны с принесением в жертву женщины. Поэтому гипотеза о принесении в жертву мужчины, основанная только на общих соображениях индоевропейской сравнительной мифологии, которая по преимуществу ограничивалась реконструкцией мужских персонажей, и на более отдаленных аналогиях с фигурами вроде древнекитайского Пань Гу, прямого отношения к балканскому материалу не имеет. Следует, впрочем, оговориться, что в своей последней завершающей книге Элиаде в этом контексте более осторожно говорит об убийстве и расчленении «антропоморфного божественного существа» и называет рядом с Пурушей также и вавилонскую Тиамат — заведомо не мужчину (хотя он и упоминает ее недоказанный андрогинный характер[31]). Вместе с тем по отношению к тому раннему периоду освоения растений, который отражен в представлениях народов Океании (наиболее глубокое его описание дала французская школа этнологов, продолжающих линию Одрикура), Элиаде признает важность широко теперь обсуждаемой «мифологемы Хайнувеле», названной по имени героини обнаруженного на острове Керам около Новой Гвинеи мифа о происхождении растений из частей тела убитой и расчлененной божественной девушки[32]. Но он едва ли основательно полагал, что подобные представления относятся ко времени, более раннему, чем предполагаемый им архетип строительного обряда, которым он объясняет фабулу баллады о мастере Маноле. По сходным причинам хронологического порядка при реконст-

---

[28] Ibid. Pp. 30—31, fig. 1, pl. VII, fig. 1—2, 60, 70. 77. fig. 3, pl. XIV, 83, fig. 4.

[29] Ibid. P. 36, 61.

[30] Ibid. P. 138.

[31] M. Eliade. A History of Religious Ideas. Vol. 1. From the Stone Age to the Eleusinian mysteries. Chicago, 1978. P. 70—73, 224.

[32] M. Eliade. A History of Religious Ideas... P. 38—39, 386—387; K. Schmitz. Die Problematik der Mythologeme 'Hainuwele' und 'Prometheus' // Anthropos. 55. 1960. S. 215—238; A. Yoshida. Les excretions de la Déesse et l'origine de l'agriculture // Annales. 21. 1966. P. 717—728.

рукции происхождения этой фабулы Элиаде не принимает во внимание излагаемых им же самим в последней книге в духе современных знаний представлений о роли женщин в связи с одомашниванием растений и о значении для ранненеолитического искусства Средиземноморья (Мальты) и Анатолии женских персонажей — «богинь» в терминологии школы М. Гимбутас[33]. А в индоевропейской мифологии женский образ Земли, наоборот, по Элиаде — поздний и локально ограниченный[34], с чем нельзя согласиться из-за его отражения в клинописном лувийском имени божества, которое только огласовкой корня (совпадающей с греч. χϑών) отличается от индоевропейского источника праславянского названия «земли». Однако возможно, что Элиаде прав, предполагая глубокую древность представлений, отразившихся в рассматриваемом балканском комплексе, которым объясняется баллада о Маноле, хотя с предлагаемой им реконструкцией этого комплекса приходится не согласиться. В ранних образцах ритуального искусства Древней Европы обращают на себя внимание статуи-менгиры с обрядовыми изображениями женщин на стенах (Элиаде вслед за Кирхнером принимает понимание менгиров как замен тела[35], и говорит об антропоморфных фигурах, на них изображенных, но не обращает внимания на то, что они — женские; в этом случае критика исключительного его интереса к реконструкции мужских, а не женских образов, вроде предложенной в статье Сэйвинга[36], кажется обоснованной). Изображения женщин на стенах менгиров и других погребальных каменных сооружениях сопоставляют с гротескными скульптурными образами женщин, гипотетически считаемых «богинями» и связываемых с ритуалом, который предположительно выходил за рамки погребального[37]. Женские фигуры из культуры Триполья напоминают древнеближневосточные образцы. Сходная традиция в Анатолии рубежа III—II тысячелетий отражена в изображениях богинь из Канеша (Кюльтепе), которые прямо можно сравнить с известными за несколько тысячелетий до того ритуальными символами из Чатал-Гюйюка[38]. В связи с тем, что часть наиболее характерных женских образов этого рода известна из памятников трипольской культуры на территории Румынии (радиокарбонные даты для Кукутени А и Б 3380 г. до н. э. и 3000 г. до н. э.[39]), возникает вопрос о длительности

[33] M. Eliade. A History of Religious Ideas... P. 40—51.

[34] Ibid. P. 190.

[35] Ibid. P. 116—117; H. Kirchner. Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke // Abhandlungen der Akademie in Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse. 1935. S. 609—816.

[36] V. Saiving. Androcentrism in Religious Studies // Journal of Religion. 6. 1976. № 2. P. 150—175.

[37] S. Piggott. Ancient Europe from the beginnings of Agriculture to Classical Antiquity. Chicago, 1965. P. 81—90. P. 62, 114—115.

[38] M. N. Van Loon. Anatolia in the Second Millennium B. C. // Iconography of Religions. Section XV. Mesopotamia and the Near East, fasc. 12. Leiden, 1985. P. 3, fn. 6.

[39] V. Dumitrescu. La station préhistorique de Traian. Dacia, IX—X. 1945 (1941—1944). P. 11—114; M. Petrescu-Dimboviţa. Les principaux resultants des fouillesde Truşeşti... // Analele Ştiinţifice Univ. din Iaşi. n. s., Sect. II, III. 1957. Fasc. 1—2; S. Piggott. Neolithic and Bronze Age in East Europe // Neolithic and Bronze age in Europe. — Antiquity. XXXIV. 1960. P. 285 294; Idem. Ancient Europe from the beginnings of Agriculture to Classical Antiquity. Chicago, 1965. P. 68—69.

исторической и ритуальной памяти: можно ли такие древние свидетельства ранних культов, в частности, поклонения женскому образу, прямо связывать с принесением в жертву женщины, лежащем в основе относительно поздно засвидетельствованной баллады о Маноле? Ответ Элиаде безусловно положительный: приведя данные о результатах недавних раскопок стоянок энеолитичекого времени в Румынии, он дальше решительно утверждает, что обряды могут сохраняться на протяжении четырех-пяти тысяч лет[40]. Но очевидно, что, даже если предположить их сохранение (а не повторение архетипа, о чем говорит тот же Элиаде), нельзя сомневаться в том, что их содержание менялось, как и характер многократно наслаивавшихся друг на друга или вытеснявших своих предшественников этнических групп населения Балкан: строительное жертвоприношение не выводится прямо из раннего поклонения богиням или другим женским образам. Для того чтобы объяснить таким образом возникновение фабулы баллады о Маноле, нужно предположить ряд промежуточных звеньев, например, представление о духе дома, являющемся женским существом высокого мифологического статуса, необходимость соотнесения этого духа с реальной женщиной, принесение этой женщины в жертву для обретения домом своего тела — реальной постройки. После исчезновения или частичного забвения исходных языческих представлений этого рода в новых условиях распространившегося христианства старая мотивировка обряда заменялась немотивированным приказанием свыше или со стороны таких колдовских или космических сил, которых нельзя ослушаться. Вопреки его абсурдности (или именно благодаря ей) повиноваться этому приказу нужно было неукоснительно. Благость Бога проявляется в том, что он пытается исполнить мольбу Маноле и остановить женщину, которая, не подозревая об опасности, упорно продолжает стремиться навстречу своей гибели.

Для реконструкции исходного сюжета, основанного на этой фабуле, необходимо сопоставление многочисленных сохранившихся фольклорных версий баллады о мастере Маноле. Соответствующие тексты в языковом отношении чрезвычайно разнообразны. Они известны на языках балканского языкового союза — новогреческом[41], албанском[42], восточно-романских — румынском[43] и аромунском[44], южнославянских — западных (сербо-хорватском[45]) и восточных (болгарском[46]).

[40] M. Eliade. A History of Religious Ideas... P. 49—52.

[41] L. Sainéan. Les rites de construction d'après la poésie populaire de l'Europe Orientale // Revue de l'Histoire des religions. 45. 1902. P. 362—363; G. Cochiara. Il Ponte di Arta e i sacrifici di costruzione // Annali del Museo Pitrè. Par. I. Palermo, 1950. P. 38—81.

[42] G. Cochiara. Op. cit. P. 49—50.

[43] I. Taloş. Balada Meşteruluim Manole şi varianteleie transilvănene // Revista di Folklor. 7. 1962. P. 22—56; Idem. Bausagen in Rumänien. Fabula, 10. 1969. S. 196—211; M. Pop. Nouvelles variants roumaines du chant du Maître Manole // Romano-slavica. 9. 1963. P. 427—455.

[44] V. Peirescu. Mostre de dialectal macedo-român. 2. Bucureşti, 1880. P. 84—88; K. Schladenbach. Die aromunische Ballade von der Artabrucke // Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache. Leipzig. 1894. S. 79—121; P. Papahagi. Basme aromâne. Bucureşti, 1905. P. 70, 555.

[45] S. Stefanović. Die Legende von Bau der Burg Skutari // Revue inlernationale des etudes balkaniques. 1. 1934.

[46] М. Арнаудов. Вградена невѣста // Сборник за народни умотворения и народопис. № 34. 1920. С. 245—512; A. Strauss. Bulgarische Volkslieder. Wien, 1895. S. 407—408; G. Cochiara. Op. cit. P. 43—44.

На балканских диалектах индо-арийского цыганского языка, в частности кэлдэрарском, записаны существенные варианты текста, восходящие к тому же общебалканскому прототипу. Кроме перечисленных версий баллады о Маноле на индоевропейских языках известны варианты и на уральских (финно-угорских) языках — центрально-европейском угорском (венгерском[47]; из 36 известных венгерских вариантов 35 записаны на Балканах — в Трансильвании и 1 в Словакии, но нет ни одного на территории собственно Венгрии, что обоснованно связывают с принимаемым многими учеными румынским источником венгерских версий) и на финно-волжском мордовском (происхождение этого последнего — быть может, из сюжета, уже ставшего бродячим фольклорным? — остается неясным). На Кавказе обнаружены варианты как на индоевропейском армянском[48], так и на картвельском (южнокавказском) грузинском[49]. Связь балканских вариантов с кавказскими может быть непрерывной, судя по наличию среди многочисленных новогреческих вариантов и таких восточных (малоазиатских), как записанный в Трапезунде[50]. Малоазиатские греческие варианты могут быть сопоставлены с армянскими, которые, в свою очередь, повлияли на грузинские.

Роль субстратных представлений самой Малой Азии могла быть значительной, потому что, как замечено выше, здесь, как и на Балканах, мифологическая роль женского начала («богинь») была особенно заметной на протяжении тысячелетий. Мифологические и языковые связи Балкан, Малой Азии и Кавказа обнаруживались и по поводу других тем (культа волка как предводителя племени, названия зубра, глагольной категории очевидности); Дюмезиль привел любопытную северо-кавказскую параллель, которая относится к другой румынской балладе («Миорице»), тоже изучавшейся Элиаде[51].

На протяжении ста лет продолжались попытки найти на Балканах первоначальный локус зарождения сюжета баллады и пути её распространения. С самого начала внимание исследователей обратилось на новогреческие варианты. Сенеан, особо выделяя румынские и сербо-хорватские варианты из-за их поэтической красоты и оригинальности (которые вполне могут быть и результатами позднейшего творческого преображения текста[52]), по ряду признаков особо отмечал новогреческие, к которым он возводил аромунские и, возможно, албанские версии (хотя для последних сохранял и возможность сербо-хорватского влияния); венгерские варианты по его хорошо обоснованному мнению, разделяемому и Ар-

[47] L. Vargyas. Die Herkunft der ungarischen Ballade von der eingemauerten Frau // Acta Ethnographica. Budapest, 1960; Idem. Researches into the Medieval History of Folk Ballad. Budapest, 1967. P. 173—233 (The Origin of the walled-up wife).

[48] H. D. Siduri. Legenda fetiţei zidite // Ani. Anuarul de cultură armeană. Bucureşti, 1941. P. 243—246.

[49] L. Vargyas. Обе упомянутые работы.

[50] D. Caracostea. Poezia tradiţională română. 2. Bucureşti, 1969. P. 185—223 (Material sud-est european şi formă românească).

[51] G. Dumézil. Le message avant la mort // Mircea Eliade. Cahiers de L'Herne. 33 / Ed. Constantin Tacou. Georges Banu et Guy Chalvon-Demercey. Paris, 1978. P. 88—91.

[52] P. Caraman. Consideratii critice asupra geneza şi răspândirii baladei Meşterului Manole în Balkani // Buletinul Institutului de filologie romană «Alexandru Philippide». 1. Iaşi, 1934. P. 64—102.

наудовым, восходят к румынским[53] (предположение о кавказском источнике заимствования для венгерского[54] вызывает серьёзные возражения[55]). Для выяснения источника распространения баллады используется неравномерность числа вариантов в разных традициях. По Мегасу, существует 264 новогреческих варианта баллады, отличающихся большой архаичностью. Исходный новогреческий прототип для всего комплекса балканских текстов баллады о мастере Маноле предполагал ряд ученых, ею занимавшихся, в частности Политис, Коккьяра[56], Караман[57] и Арнаудов. Последний считал, что прямо к новогреческому источнику возводятся аромунские, албанские и болгарские тексты, тогда как из болгарского типа, в свою очередь, развиваются румынский (потом повлиявший и на венгерский) и сербо-хорватский, испытавший и возможное албанское влияние[58]. Однако наличие румынских заимствованных названий в болгарских версиях, страдающих известной фрагментарностью, может говорить и о взаимовлияниях, тем более, что баллада относительно слабо представлена на севере Болгарии, через который должно было идти влияние на Румынию[59]. Скок обосновывал предположение о значительности аромунского вклада в распространение мотива в среде замкнутой ремесленной группы строителей-каменщиков, что он подкреплял указанием на заимствование названия этой группы из аромунского в сербохорватский и албанский[60]; есть и другие возможные языковые указания на роль аромунского посредничества в распространении баллады и упоминаемых в ней лиц[61]. Один из цыганских вариантов близок к болгарскому[62], другой — к румынским.

Вырисовывающееся в свете указанных исследований преимущественное значение новогреческих вариантов для начала распространения баллады о Маноле согласуется со взглядом на новогреческий как на источник основных черт балканского языкового союза.

Языковое разнообразие вариантов баллады о мастере Маноле отвечает и тематическому. Большинство вариантов отвечает основной инвариантной схеме, но каждый из входящих в неё элементов может быть заменён другим.

---

[53] L. Sainéan. Les rites de construction d'après la poésie populaire de l'Europe Orientale // Revue de l'Histoire des religions. 45. 1902. P. 360—361.

[54] L. Vargyas. Обе упомянутые работы.

[55] M. Eliade. Zalmoxis... P. 176—177, fn. 27.

[56] G. Cocchiara. Op. cit.

[57] P. Caraman. Consideratii critice asupra geneza şi răspândirii baladei Meşterului Manole în Balkani // Buletinul Institutului de filologie romană «Alexandru Philippide». 1. Iaşi, 1934. P. 64—102.

[58] М. Арнаудов. Вградена невѣста // Сборник за народни умотворения и народопис. № 34. 1920. С. 245—512.

[59] D. Caracoslea. Poezia tradiţională română. 2. Bucureşti, 1969. P. 185—223 (Material sud-est european şi formă românească); M. Eliade. Comentarii la legenda Meşterului Manole. Bucureşti, 1943. P. 29: M. Eliade. Zalmoxis... P. 175.

[60] P. Skok. Iz balkanske komparativne literature. Rumunske paralele 'zidanju Skadra' // Glasnik Skopskog naučnog društva. Skoplje, 1929. S. 220—242.

[61] M. Eliade. Zalmoxis... P. 175—176.

[62] M. Eliade. Zalmoxis... P. 172. fn. 12.

Ее преобразование в разных балканских и смежных центрально-европейских фольклорных и литературных традициях изучалось в исследованиях, которые этой теме посвятили Талош, Мегас, Мандел, Гацак, Деметер и другие названные выше ученые. Для всех изученных ими текстов предполагается двучастность построения. В первой части, включающей два первых элемента сюжета по схеме, предложенной в книге Дагмар Буркхарт о балканском культурном пространстве, ищется способ успешного завершения постройки — церкви (в новогреческом варианте из Закинфа) или монастыря (в румынских и цыганском кэлдэрарском вариантах), крепости (укрепленного города — в албанских, сербо-хорватских и некоторых болгарских версиях) или моста (в новогреческом, аромунском, болгарском и одном из диалектных цыганских вариантов, записанном на территории Болгарии); часто сообщаются конкретные названия мест, где было начато строительство. Этой постройкой занята группа строителей, среди которых умением выделяется главный герой. Строителей десять в румынском варианте, двенадцать в венгерском, сорок каменщиков и шестьдесят приезжих рабочих в новогреческом варианте, записанном на острове Керкира, трое братьев-камещиков в аромунском, сербо-хорватском и болгарских вариантах. Строительство не ладится: построенное каждую ночь рушится (в новогреческом, румынском и других вариантах), это длится несколько дней (четыре в румынском варианте) или лет (три в одном из новогреческих вариантов). Строители и самый искусный из них — Маноле — ищут, как помочь делу. Варианты делятся на совместимые с официальными христианскими понятиями или же относящиеся к неофициальной культуре — той, которую по отношению к Средним векам ЛеГофф окрестил как фольклорно-магическую (для неё, в частности, характерна особая роль снов), а Бахтин назвал карнавальной. В вариантах этого последнего типа поиск осуществляется посредством сна (в румынской балладе о мастере Маноле, новогреческом варианте из Закинфа, сербо-хорватских и болгарских вариантах), известия, сообщаемого птицей (в аромунской «Песне про мост Нарта») или самой мифологической злой силой, разрушающей постройку (как Вила в сербо-хорватском варианте, записанном Вуком Караджичем). Дагмар Буркхарт обращает внимание на варианты, где известие о необходимой жертве приходит с помощью пророчества ведуньи, по существу представляющей собой центральную фигуру в этой части. В этих колдовских или магических версиях можно искать отражение более ранних мифологических представлений, но в них появляются такие персонажи, как Вилы, которые окрашены чертами более позднего фольклора. В одной из новогреческих версий известие приходит от «элемента» мироздания или «гения» (*στοιχεῖον*). В версиях, испытавших влияние христианства, приказ нисходит от архангела (один из новогреческих вариантов) или же слышится чей-то голос свыше с неба (в румынской балладе о мастере Маноле).

Посредством одного из этих чудесных способов (которые отсутствуют в венгерских вариантах) сообщается, что нужно принести в жертву жену или сестру одного из строителей, которая первая принесет еду мужу или брату (румынская баллада о мастере Маноле, венгерские варианты, сербо-хорватские и болгарские варианты), жену младшего из трех братьев (аромунская версия) или одного из трех братьев (сербо-хорватский вариант Вука Караджича), жену главного мастера из числа строителей (один из новогреческих вариантов), близнецов Стояна и

Стояну (несбыточное пожелание, в варианте Караджича заменяемое жертвоприношением одного из трех братьев).

Во второй же части (т. е. в следующих четырех разделах по схеме Буркхарт) описывается жертва и ей предшествующие и ее замедляющие события, в частности, намеренные препятствия, создаваемые перед жертвоприношением самим героем. Он взывает к Богу, который после этого в румынском варианте баллады о мастере Маноле насылает ливень, потом ураганный ветер, а в кэлдэрарском цыганском варианте посылает волка и змею, чтобы отпугнуть не подозревающую об опасности женщину, спешащую с едой к своему мужу; будущая жертва преодолевает все препятствия, спеша навстречу неожиданной для нее гибели. В новогреческом варианте с острова Керкира главный мастер посылает с птицей записку, в которой велит жене не торопиться, а птица, наоборот, просит ее поторопиться.

Далее следуют жалобы и проклятие женщины, которую ее муж замуровывает в стену. В румынском варианте баллады о мастере Маноле его жена жалуется на то, что стена ее сдавливает, сокрушает ее грудь и губит ее ребенка; эту ее жалобу он слышит и из стены перед своей смертью в финале баллады. В аромунском, сербо-хорватских и болгарских вариантах женщина, когда ее замуровывают, просит оставить ей пространство, нужное для того, чтобы кормить грудью ребенка. В новогреческом варианте из Закинфа женщина жалуется, что ее сестры погибли сходным образом: одна — когда закладывали церковь, другая — в стенах монастыря; а сама она умирает у моста Арта. Эта жалоба, с одной стороны, говорит о значимости для развертывания элементов баллады числа три, которое видно и в мотиве 3 сестер, с другой, может использоваться для характеристики строительных обрядов в Греции.

Проклятие женщины в одном из новогреческих вариантов касается и ее мужа, который должен дрожать так, как она дрожала, когда ее замуровывали, и переходящих мост, который должны построить с помощью ее смерти. Она просит, чтобы каждый по нему переходящий упал, как у нее выпадают волосы из головы.

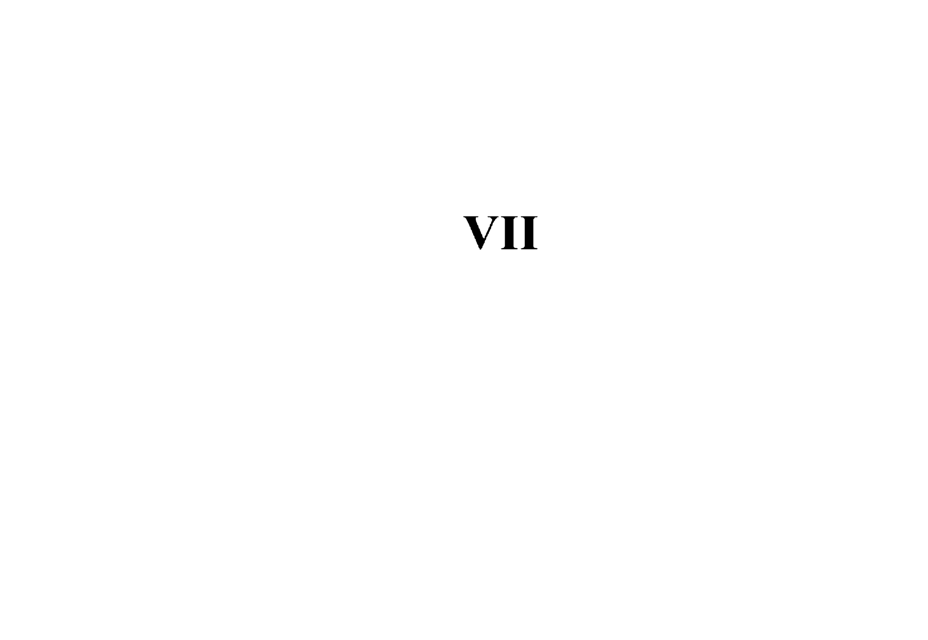
Проклятие реализуется в финале в таких вариантах, как кэлдэрарский цыганский. В этом последнем варианте строительная жертва приведена к нелепости. Монастырь с ее помощью построен, но он остается пустым, а священники, пришедшие совершить в нем церковную службу, становятся немыми. В прозаическом кэлдэрарском варианте начинает неметь и сам Маноле в конце разговора с женой, приносимой им в жертву. Проклятие женщины, заботящейся о своем муже и им же приносимой в жертву, перевешивает ритуальную значимость совершаемого обряда. Он приводит к последствиям, противоположным его первоначальной цели. В румынском варианте гибнут Маноле и девять его товарищей, неудачно пытавшихся спастись с помошью самодельных крыльев.

Значительный интерес представляет трансформация текста, перемещаемого в другие функциональные сферы — рождественских колядок и детского фольклора, сакральных пасхальных песен. В песенном греческом варианте, исполняемом пасхальным утром вместе со священником, текст сокращен почти в 20 раз по сравнению с наиболее развернутыми эпическими повествованиями на сходный сюжет типа эпических румынских. Кроме количественного преобразования происходит едва ли не еще более значительное изменение содержания текста. Из не-

го полностью исключается вся вторая часть, то есть собственно описание жертвоприношения. Повторяющийся рефрен подчеркивает превращение текста из повествовательного в лирический (это можно показать и, например, на роли струящейся воды родника в финале румынского варианта и фонтана молока, бьющего из стены в болгарском варианте, где женщина до того волновалась, как ей накормить грудью младенца).

Можно выдвинуть предположение, что динамическое исследование может быть ориентировано не столько на поиск архаических черт в духе намеренно на них сосредоточенного Элиаде, а, напротив, их переосмысления и преодоления. На место циклически повторяющейся трагедии, вытекавшей из древнего человекоубийственного обряда, становятся поздние просветленные формы. Если в них неумолимость рока и сохраняется, то в варианте, который обессмысливает жестокость унаследованного архетипа или трансформирует мотив жертвоприношения *.

* Впервые статья напечатана в: Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М.: Наука, 2003. С. 422—436.



VII

О ПЕРЕХОДЕ ОТ УСТНОГО СПОСОБА ПЕРЕДАЧИ И ХРАНЕНИЯ ТЕКСТОВ К ПИСЬМЕННОМУ

Как заметил еще В. Я. Пропп, древнейшие литературные тексты в большой степени представляют собой запись ранних фольклорных. По-водимому, прежде всего записываются относительно короткие тексты типа заклинаний, найденных в Эбле и других городах древней Сирии и Месопотамии, где, кроме официальных и учетно-административных текстов, встречаются в архивах (сначала в очень ограниченном числе) и клинописные таблички обрядового характера. Они могут (как заговоры из Мари на старохурритском, где дважды упомянут древнемалоазиатско-кавказский мотив «рождающей горы», в свое время заинтересовавший еще молодого Трубецкого) содержать и мифологические формулы, но не в развернутом виде. Кажется вероятным, что в обществах с налаженным использованием письменности для нужд управления (прежде всего хозяйственного) и учета (включая и обширные словарно-энциклопедические списки разных явлений, распределенных по семантическим сферам, как в архиве Эблы и связанных с ней месопотамских городов) допускалась только запись текстов, практически считавшихся полезными, как обрядовые, а эпические песни по-прежнему передавались и сохранялись в устной традиции. В тех образцах шумерского эпоса, которые можно считать типологически наиболее древними, явственно обнаруживаются такие фольклорные мотивы, как, напр., все основные части мифа о разорителе орлиных гнезд в эпосе о Лугульбанда: герой мифа заблудился, находит в гнезде орлят, «птица издает жалобный клич» (MUŠEN-*e a-nir i-im-gar*), боясь за своих птенцов, герой мифа о них заботится и получает ответный дар от мифологического орла-Анзу. Для сопоставления с кетской второй частью мифа о разорителе орлиных гнезд, где герой путешествует в нижний мир, особенно важен шумерский мифологический рассказ о герое (Нинурте), которого Анзу доставил в Апсу. При наличии в этих шумерских письменных текстах соответствий почти всем основным элементам америндейского и сибирско-алтайского (кетского, хантыйского, тофского) вариантов мифа несомненно и включение в тексты многих собственно шумерских черт, в том числе и царского облика героя мифа. Иначе говоря, речь идет уже только о пережитках исходной фольклорной структуры, трансформированной при написании клинописного шумерского литературного текста.

В эпосе о Лугальбанде, как и в других шумерских эпических сочинениях, есть и небольшие фрагменты, представляющие собой готовые речения-пословицы:

anše-du₁₀-guz-za ḫar-ra-an si-sá dab₅-bé-dam «хромой осел идет по верной дороге» и т. д. По отношению к таким коротким паремиологическим единствам, которые (как в цитированном месте эпоса о Лугальбанде) могут следовать друг за другом (а иногда, как в шумерских сборниках пословиц, и образовывать вместе целый текст), можно говорить о прямой записи готовой фольклорной (часто одновременно и языковой) формулы. Особенностью шумерских текстов этого типа (и их переводов или переложений на аккадском) была размытость границ между басней (или нравоучительным рассказом, где действуют люди, а не животные, как обычно в басне) и пословицей и поговоркой (ср. различение этих трех жанров в классической работе Потебни); спор цапли и черепахи рассматривают тоже как басню, переработанную по типу текстов прений. Внутри одного шумерского текста пословицы объединяются по тематике и по ключевым словам. Принципы сочетавния пословиц в собрании, составляющем единое целое, как и в собраниях загадок и других небольших паремиологических единств, сохраняются и позднее, после того как они уже сформировались в шумерской древнемесопотамской традиции и ее ответвлениях. Самым поздним этапом развития этой тенденции (в 6-й книге средне-персидского Dênkart и т. п.) служит создание целых произведений, состоящих из пословиц, как в «Ballade des proverbes» Вийона.

По отношению к наиболее ранним этапам письменной фиксации литературных текстов особую роль играет стандартный размер письменного документа (клинописной таблички), с которым должен совпасть текст (60 п строк, где $i < n < 10$ для шумерских сочинений старовавилонского времени), в том числе и сборник речений (пословиц-басен и т. п.). Для позднейших традиций аналогичное значение имеет размер рукописной книги (в средневековой Евразии, особенно в монастырских центрах передачи и хранения информации), а еще позднее — книги печатной. Если строение и функционирование формул и коротких текстов фольклора можно связать с характеристиками памяти человека (долговременной и оперативной), то перенятие письменными текстами функций хранителей и преобразователей информации постепенно приводит к сохранению и передаче преимущественно или исключительно тех речений, которые входят в словарь языка *.

* Впервые статья напечатана в: Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. II. М., 1988. С. 42—44.

О НЕКОТОРЫХ ПРИНЦИПАХ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ И ИХ ПРИЛОЖЕНИИ К СЕМИОТИКЕ МАЛЫХ (КОРОТКИХ) ТЕКСТОВ

1. Стремительное развитие разных областей знания в середине и второй половине XX в. привело к выработке единообразного подхода, имеющего общие черты при всех различиях объектов, изучаемых отдельными научными дисциплинами. Везде (как это лучше всего известно лингвистам, следящим за продвижением в исследовании макросемей языков) становится возможным определение хронологии развития и времени, прошедшего между разными этапами, причем рациональным оказывается постепенное движение вспять от более близких и хорошо засвидетельствованных периодов. Снятие противопоставления синхронного описания и диахронического исследования эволюции, на котором настаивали по отношению к лингвистике и поэтике такие создатели современных форм этих наук, как Р. О. Якобсон, стало характеристикой всего современного научного знания от астрофизики и молекулярной биологии до этнологии, в последних работах Леви-Строса и Лича говорящей о своей неотторжимой связи с историей.

2. Всякий текст содержит в себе свою историю. Она может ожить в зависимости от условий его использования. Когда в молодости художник Чекрыгин после учения в монастырской иконописной мастерской стал «вместо “спасибо” говорить “спаси Господи” — по-монашески» (*Л. Ф. Жегин.* Воспоминания о В. Н. Чекрыгине // Панорама искусств. 10. М.: Сов. художник, 1987. С. 204), он этим вернул автоматизированному клише его исходную внутреннюю форму, как Пастернак возвращает ее сочетанию «играть роль» в стихотворении из сборника «Сестра моя жизнь» «Ты так играла эту роль».

3. Как далеко может восходить «память жанра», хранящаяся в тексте? Кажется возможным, что в «Споре» Лермонтова содержится не только продолжение всего того древнего жанра споров о сопоставительной ценности двух явлений, который, как мы теперь — в отличие от Лермонтова! — знаем, уже в древнейшей письменной литературе мира — шумерской — представлен большим числом текстов, сопоставляющих и противопоставляющих среди прочих и географические понятия (страны), как в «Споре», но и отзвук какого-то из восточных (в конечном счете персидского, но через возможный кавказский — грузинский? — промежуточный источник) ответвлений той же традиции, в персидской литера-

туре, как и в латинской средневековой, весьма популярной. На пути от месопотамской традиции к среднеперсидской (пехлевийской) и древнегреческой жанр прений о пользе и ценности двух предметов мог вобрать в себя и черты арийско-греческого словесного поединка, прямо или косвенно им унаследованные. Когда Лермонтов писал «Спор», он мог знать всего один пример поздней трансформации жанра, например, грузинскую песню, перелагающую старое персидское стихотворение. Но этого оказалось достаточным для восстановления архетипа спора, где каждая из сторон развернуто излагает доводы в свою пользу: хотя «Спор» и короче шумерских поэм этого жанра, он лишен эпиграмматической сжатости пушкинского «Золота и булата» и французского прототипа этого последнего. В этом, как и в деталях построения, «Спор» возвращает к восточным, а не к античным и позднейшим европейским продолжениям жанра прений.

4. Такие относительно короткие тексты, как пословицы, поговорки, загадки, одновременно создаются по законам каждого из этих жанров, память которых чрезвычайно глубока, и передаются по наследству как часть общеязыкового запаса речений. Поэтому здесь особенно очевидно то, в какой мере творческие правила порождения текста могут основываться на его почти неизменной передаче из поколения в поколение. Из двух десятков одних и тех же кетских загадок, которые удавалось записать четверть века назад, по меньшей мере одна, судя по языковым соответствиям с тибетским, может восходить к праенисейскому. В древнегреческом тексте загадки, которую Сфинкс загадывает Эдипу, к общеиндоевропейскому восходит исходное языковое противопоставление «двуногого» (**dwei-pod-*) и «четвероногого» (**k^{w}etur-pod-*), известное в индоиранском, италийском, германском, тохарском B (*wi-pew-* < **dwi-pod-w*, *śver-pewa* < **k^{w}etur-pod-w-*, 512 b2, 513 a, b). В отличие от обычного языка, где противопоставлялись двуногие люди и четвероногие животные, в древнейшем варианте загадки признак вдвое большего числа ног относится к беременной женщине, а лишь потом был перенесен на младенца. Принцип построения текста загадки, где существо, у которого обычно число ног n (2 для человека) соотносится с тем, у которого — 2n ног, оказывается общим с прототипом загадки, загаданной римскому царю Нуме (*Ovid.* Fast I. IV. P. 671—672). Загадка Нуме загадана во сне, что делает вовможным и сближение с тохарским B фрагментом 513 из сборника толкований снов, где встречаются приведенные слова. В загадке Нумы речь идет о принесении в жертву восьминогой коровы, т. е. о мифологическом истолковании обряда Fordicidia, при котором приносили в жертву *forda boue* «стельную корову». В предполагаемом общеиндоевропейском прототипе обеих (греческой и римской) загадок 2n разгадывалось как исчисляемые вместе (т. е. складываемые) n ног матери и n ног эмбриона. Связываемый с загадкой обряд возводится к общеиндоевропейскому благодаря согласию римского ритуала с древнеиндийским *aṣṭapadi* и древнехеттским следом подобного обычая. Вместе с тем сходство древнехеттских и других индоевропейских (в том числе римских и древнеиндийских) обрядов использовании пленных воинов в качестве замены тягловых животных позволяет связать с тем же кругом обозначений со второй основой **pod-* «нога» (наличествующей и в имени самого Эдипа Οἰδίπους, внутренняя форма которого — «с распухшими ногами» объясняется эпизодом детства героя) и греч.

ἀνδρα-ποσον «человеконогий». Ранний прототекст загадки Эдипа включал только числительные для обозначения наименьших четных чисел «2» и «4», к которым позднее были добавлены обозначения наименьших нечетных чисел (1 и 3); текст, следовательно, стал своего рода считалкой (а его древнейшая структура может быть сопоставлена с остатками архаического типа счета: $2 \times 4 = 8$). Мотив «одного» (языка), как и черты, объединяющие (не только типологически?) мифы об Эдипе и Саргоне, можно было бы отнести за счет ранних древневосточных влияний на греческий текст.

5. Исследование малых (коротких) текстов, включающих различные паремиологические и близкие к ним речения и другие формулы и частично ритуализованные тексты, позволяет на относительно ограниченном корпусе примеров рассмотреть ряд вопросов, существенных для семиотики в целом: соотношение текста (в качестве единой структуры выступающего как знак) и каждого отдельного знака, в него входящего (при этом каждый знак понимается как текст со все увеличивающейся сложностью структуры и длиной, а каждый текст — как все более усложняющийся знак), зависимость функционирования текста-знака от культурно-исторического и социального контекста, предопределяющего и степень ритуализованности, а отсюда и сохранности при передаче во времени каждого из сообщений-текстов. Возникает и вопрос о границе, отделяющей номотетические фольклорные высказывания (архаические правовые и другие ритуальные формулы, социальные запреты-табу и т. п.) от позднейших текстов, передающихся сходным в принципе неизменным устным образом: тексты науки о языке (Панини) и ранней литературы (древневосточный и греческий эпос). Граница между фольклором и литературой подвижна и зависит во многом от меры перехода общества от холодного типа, ориентированного на неизменное повторение нормативных текстов, к обществу горячему, развитие которого предполагает установку на поиск нового, т. е. на поиск и одобрение текстов, содержащих максимальное количество информации, как на основное условие движения в социуме. Промежуточные случаи (превращение новаторских или авангардных текстов в нормативные или классические, в частности, фольклорообразное применение целого текста — видоизмененного стихотворения Анненского как романса — или его фрагмента в паремиологической функции, как это стало обычным для цитат из «Двенадцати стульев» и «Золотого теленка») связаны и с собственно языковым процессом формирования и окостенения запаса повседневных речений, хранящихся в оперативной памяти коллектива (в тоталитарных вариантах обществ, насильственно возвращаемых к холодному типу, предпринимается попытка регламентации этого запаса, что послужило импульсом для оруэлловского Newspeak). Согласно модели, впервые разработанной Н. Д. Кондратьевым, в горячем обществе, начиная с периода научно-технической революции XVII в., выход из спада осуществляется за счет использования (внедрения) открытий и изобретений, число которых (как, видимо, и эстетически значимых текстов, несущих статистическую «шенноновско-колмогоровскую» информацию) обычно растет во время спада. Общество, искусственно возвращаемое к холодному типу, лишается возможности выхода из спада, потому что тексты, содержащие новое, в нем табуируются.

6. Современные нейропсихологические исследования показали, что передача текстов фольклорного и шире ритуализированного типа (включая любые формулы: вежливости, хулы и т. п.) связана со словесно-музыкальной функцией правого полушария. Современные логизированные и рациональные тексты (включая и многие авангардистские с логической установкой на заумь начиная с Кэррола) как бы противоположны по нейропсихологической ориентированности правополушарным интуитивным образам поэзии, ориентированной не на слово, а на вещь (Рильке, Пастернак, в ранней философской прозе которого дано гуссарлианское обоснование этой установки). Выдающийся логик-культуролог С. Ю. Маслов (1939—1982) в серии статей (изданных отчасти уже после его безвременной смерти) наметил циклические колебания между классическим левополушарным стилем и барочным правополушарным. Он отмечал, что художественные изменения могут опережать социальные и помогать их прогнозировать, поскольку искусство является моделью мира в смысле Н. А. Бернштейна. Вместе с тем, как заметил Н. А. Бердяев в статье «Астральный роман» о «Петербурге» А. Белого, авангардизм внеэстетического социума опередил авангард художественный (об этом же говорил позднее Маркес в интервью о своей работе над «Осенью патриарха»). Именно потому, что внеэстетический абсурдный гротеск опережает образы правополушарного искусства, задачи последнего шире фиксации этого гротеска, давно искусством (Сухово-Кобылин, Кафка) прогнозированного. В науке первых десятилетий века — в работе Проппа по волшебной сказке, в формалистической поэтике ОПОЯЗа и в логическом синтаксисе Карнапа, как и в кубистическом искусстве и логически построенных заумных текстах Хлебникова и обэриутов — внимание обращено на структуру как таковую и на отношения между знаками в тексте. В середине века структурный анализ мифа у Леви-Строса в большой степени учитывает семантику, как и другие направления гуманитарной науки, двигающиеся к тексту от смысла и значения, что сказалось и в паремиологии. Обращение лингвистики в последние годы к теории речевых актов и прагматике совпадает с прагматической переориентацией изучения знаковых систем, с оформлением направления, объединяющего вслед за Сэлинзом этнологию мифа и историю с развитием культурно-исторической социосемиотики Ее связь с нейросемиотикой предполагает исследование таких коротких словесно закрепленных аксиом действительности, которые предопределяют левополушарную модель повседневного поведения. Поэтому можно думать о начале осуществления намеченной еще Выготским программы синтеза биологического и культурно-исторического подходов к семиотике *.

* Впервые статья напечатана в: Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. I. М., 1988. С. 5—9.

В. К. ШИЛЕЙКО И И. Д. АМУСИН О ХАНААНСКИХ ПОГОВОРКАХ В ПИСЬМАХ ИЗ ЭЛЬ-АМАРНЫ *

В готовившееся в издательстве «Книга» собрание набранных переводов и стихов замечательного востоковеда Владимира Казимировича Шилейко первоначально предполагалось включить и некоторые из его небольших статей (позднее издательство от этого отказалось, и книга вышла без них: Всходы вечности. Ассиро-вавилонская поэзия в переводах В. К. Шилейко. М.: Книга, 1987). В частности, на статьи «Заметки по семитической эпиграфике» (Известия Российской академии истории материальной культуры. Т. I, II. ГИЗ. 1921. С. 103—110) предполагалось воспроизвести раздел о ханаанской поговорке в письме Риб-Адди, найденной в архиве Эль-Амарны. Шилейко был первым, кто обратил внимание на отражение ханаанских паремиологических текстов в письмах из Амарны. Позднее, когда исследование ханаанского языкового материала в этих текстах выросло в особую область научного знания (см. *W. L. Moran.* A syntactic study of the dialect of Byblos as reflected in the Amarna tablets. Baltimore, 1950; *W. L. Moran.* The Hebrew language in its Northwest Semitic background // The Bible and the Ancient Near East. Essays in honor of W. F. Albright. Garden City, 1961. P. 54—72), специально было обращено внимание и на старинные пословицы, отраженные в этих текстах (*W. F. Albright.* An archaic Hebrew proverb in an Amarna letter from Central Palestine // Bulletin of the American Schools for Oriental Research. 1943. № 89. P. 29—32; *B. Halpern, J. Huebnergard.* El-Amarna letter 252 // Orientalia. 1982. Vol. 51. f. 2. P. 227—230).

Особый интерес привлекает и автор изученного Шилейко письма Риб-Адди, см. *P. Swiggers.* Byblos dans les lettres d'El Amarna: lumières sur des relations obscures // Studia Phoenica III Phoenicia and its neighbours, Leuven: Uitgeverij Peeters. 1985. P. 45—58.

В указанной статье Шилейко писал о нем следующее:

ОБ ОДНОЙ ХАНААНСКОЙ ПОГОВОРКЕ

Риб-Адди библский пишет фараону: *eqliya aššata ša la muta mašil aššum bali irišim* 'мое поле подобно жене без мужа, затем что нет земледельца' [1]. Как видели Д. Миллер [2] и О. Вебер [3], в этой фразе заключена цитата поговорки: 'Жена без мужа подобна полю без пахаря'.

---

* Впервые приводимые выдержки из работы В. К. Шилейко и комментария к ней И. Д. Амусина напечатаны: Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. I. М., 1988. С. 83—85.

[1] J. A. Knudtzon. Die El-Amarna Tafeln Nn74, 17—19; 75, 15—17; 81, 37—38; 90, 42—44.

[2] D. H. Müller. Semitica. 1. S. 30 ff.

Невавилонское происхождение цитаты очевидно. Сравнение жены с возделанной землей обычно для классического Востока[4], дальнейшее развитие подобия, однако, необходимо зиждилось на некоторых данных, всего естественнее — на омофонии. Слова *жена* и *муж*, *земля* и *земледелец* созвучны только в ханаанской группе семитических языков: **k'dmh bl' 'dm 'šh bl' 'yš* 'жена без мужа, как поле без пахаря', и этим решается вопрос об оригинальной языке поговорки.

Я думаю, что эта маленькая притча (*mašal*) была известна автору второй главы Бытия. На протяжении короткого рассказа здесь использованы оба сочетания: Бытия II 5[5], ср. Бытия II 23, и дальше: Бытия II 23[6] (я не привожу здесь цитат из этих текстов по Шилейко, потому что даю их ниже в транслитерации Амусина).

Поскольку предполагалось при воспроизведении заметки В. К. Шилейко дать цитируемые им тексты в транслитерации, я как редактор книги обратился за консультацией к И. Д. Амусину, который любезно ответил в письме от 31 марта 1983 г. на заданные ему вопросы и от себя предложил огласовку цитированных текстов и комментарий к статье:

Gen. II, 5: *wš 'ādām 'ayin* (אַיִן) *la 'āb̲ōd̲ 'et̲-hā 'ād̲āmā^h*

Gen. II, 23: *lĕzōt̲ yiqqārē' 'iššā^h ki m ē ' î š luqqāḥā-zōt.*

По поводу подчеркнутого слова. *m ē ' î š* (букв. можно перевести: «от мужчины») Biblia Hebraica указывает на три версии, в которых единодушно читается «о т е е м у ж а»:

α) LXX: *ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήφθη*

β) Targ. Ongelos: לְדָא יִתְקְרֵי אִתְּתָא אֲרֵי מִבַּעְלַהּ

γ) Hebraeo-samarit.*: *alzē' ot yiqqāri išša kī mi : ša lēqiy' yā zē'*

**Z. Ben Hayylm.* The litterary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans. Vol. IV. The words of the Pentateuch. Jerusalem, 1977. P. 354 (огласовка Бен-Хаима).

Второй вопрос. Мне кажется весьма разумным Ваше намерение дать неогласованную ханаанскую реконструкцию под звездочкой.

И наконец, по поводу самой этой поговорки. Насколько распространенным был ее мотив, видно не только из указанных Шилейко мест из Бытия, но также из слов Самсона, когда его загадка была разгадана:

Jud. 14:18 לוּלֵא חֲרַשְׁתֶּם בְּעֶגְלָתִי
לֹא מְצָאתֶם חִידָתִי

(«если бы вы не пахали на моей телице, вы не разгадали бы моей загадки). Отсюда видна распространенность образа: женщина-поле/или пашня). Если Вы с этим согласитесь, м. б. отметить это в примеч. о т р е д.»

Цитата из письма выдающегося ученого и замечательного человека, памяти которого хотелось бы посвятить эту заметку, показывает, сколь были велики его научные возможности, лишь малую часть которых позволила ему осуществить его многострадальная жизнь.

(Публикацию подготовил Вяч. Вс. Иванов)

---

[3] O. Weber. Die Literatur der Babylonier und Assyrer. 1907. S. XVI. 307.

[4] Spiegelberg. Der alte Orient VII. № 2. S. 30.

[5] «И не было человека для возделывания земли». Прим. ред.

[6] «Она будет называться женою: потому что от мужа взята она». Прим. ред.



VIII

ЗАМЕТКИ ПО КАТЕГОРИИ ПРИТЯЖАТЕЛЬНОСТИ

I. О связи притяжательных и глагольных аффиксов

1. В языках, где в системе имени есть аффиксы личной принадлежности, они же могут использоваться и для оформления объектного спряжения или таких глаголов, которые, как в хантыйском, связаны с определенным объектом и поэтому относятся к определенно-объектному спряжению; языки типа обско-угорских представляют особый интерес, потому что наличие в них двойного согласования по числам позволяет выявить тождество отношения между обладателем и обладаемым, с одной стороны, субъектом глагола и объектом, с другой. При использовании этих аффиксов в глагольной парадигме (объектного или определенно-объектного спряжения) они могут несколько измениться по сравнению с исходными притяжательными, но различия обычно в целом не существенны и не препятствуют отождествлению обоих типов аффиксов, ср. в хантыйском совпадение аффиксов притяжательности и определенно-объектного спряжения в 1 л. и 2 л. ед. ч. обладателя/субъекта (в дальнейшем о./с.) при ед. ч. и мн. ч. обладаемого и определенного объекта (в дальнейшем о./о.), в 1 л. и 2—3 л. дв. ч. о./с. при ед. ч. и мн. ч. о./о., 1 и 3 л, мн. ч. о./с. при ед. ч. и мн. ч. о./о. и различие лишь в 3 л. ед. ч. о./с.: притяж. *-ət* (ед. ч. о.), *-tat* (мн. ч. о.), опр. -об. спр. *-te* (ед., дв., мн. ч.), 2 л. мн. ч. (о./с.); притяж. *-ən* (ед. ч.); *-tat* (мн. ч. о., форма которого обобщена в глаголе на оба числа о.); для дв. ч. о./о. полное расхождение объясняется вытеснением в глаголе особых форм притяжательных аффиксов теми же аффиксами, которые используются и для мн. ч. о.

2. При существовании в языке противопоставленных друг другу (и при этом часто выводимых друг из друга) форм отчуждаемой и неотчуждаемой принадлежности аффиксы, совпадающие с этими формами, могут быть распределены между глагольными парадигмами таким образом, что аффиксы, совпадающие с формами неотчуждаемой («органической») принадлежности, обычно характеризуют глаголы субъектного (центростремительного или инактивного) спряжения, аффиксы отчуждаемой принадлежности — глаголы объектного (центробежного или активного) спряжения. При этом часто аффикс отчуждаемой принадлежности формально может быть выведен из аффикса неотчуждаемой принадлежности: так, в точика префикс инактивных (стативных) глаголов находится в таком же формальном отношении к объектному префиксу переходных активных, как префиксы неотчуждаемой принадлежности — к префиксам отчуждаемой.

3. Аффиксы неотчуждаемой принадлежности характеризуют также и пространственные относительные имена, этимологически нередко связанные с названиями частей тела, но позднее функционирующие в качестве превербов, предлогов или послелогов. В частности, др.-хетт. *katti-ti* «под-(с)-тобой» (< *«твоя нижняя сторона») содержит архаический местоименный аффикс, в древнехеттском функционировавший в конструкциях со значением неотчуждаемой принадлежности и отождествляемый с урал. **ti* < ностр. **ṭi* в аналогичных предложно-послеложных конструкциях, возводимых к ностратическим. В индоевропейской инактивной серии глагольных форм родственная морфа *-t-* выступает во флексии 2 л. ед. ч. **-t-H-o*, ср. вероятно родственное самодийск. **-ntз-*, 2 л. ед. ч. субъектного спряжения (при — позднейшей? — противоположной функции **-ntз-* > венг. *-d*, 2 л. ед. ч. объект. сир.) и афр. -аз. *t-* (: егип. *nt-* в мест. 2 л.?) в формах типа ст.-акк. *t-īd-e* : и.-е. **woid-t-H-o* «ты знаешь» (с характерной для восточно-ностратических языков суффиксацией при префиксации в западно-ностратических). В таком случае грамматическое противопоставление аффиксов 2 л. ед. ч. и.-е. **-t*(*i*) (личн. мест.; инактив) : **-si* (активная серия глагольных форм) восходит к ностратическому различению двух разных местоименных основ (параллель с названием руки, приводившейся для объяснения этих форм как фонетических дублетов, отпадает, если принять объяснение конечного свистящего в **ĝhes-t-* диссимиляцией). В индоевропейской активной серии флексия 1 л. ед. ч. **-m*(*i*), родственная урал. **-m* и картв. **m-* (1 л. ед. ч. в объектном спряжении и в уральском, и в картвельском), согласно описанной типологической закономерности должна быть связана с ностратическим притяжательным аффиксом отчуждаемой принадлежности. По-видимому, этот аффикс был, в свою очередь, образован от аффикса неотчуждаемой принадлежности, представленного в др.-хетт. *-mi-* (*katti-mi* «подо мной», ср. венг. *alatt-am* со сходной структурой при обратном порядке в юкаг. *met-al* «подо мной»), урал. **-mi* (> венг. *-m*), алт. **-mi-* (> тунг.-маньчж. **-bi-*, противопоставленное образованным от него формам со значением отчуждаемой — «косвенной» принадлежности). В отличие от алтайских уральские и анатолийские языки не имеют морфологических способов выражения отчуждаемой принадлежности, что ведет к изменению функционирования архаических притяжательных аффиксов типа др.-хет. *-mi*, венг. *-m*.

4. Если правильно выделение в и.-е. инактиве 1 л. ед. ч. **-H*(*H*)*o* (: урал. **-kkз*, 1 л. ед. ч. субъект. спр.), **-H-w-* (: картв. **H-w-*, 1 л. ед. ч. субъект. спр.), 2 л. ед. ч. **-t-Ho* (: картв. **H-* 2 л. ед. ч. субъект. спр.) аффикса **-H-* (урал. *-k-*), выступающего в разных лицах и наклонениях (и.-е. **-H-* : урал. *-k*, юкаг. *-k* во 2 л. ед. ч. повел. накл. субъект. спр. и возможно и.-е. **-H-* : урал. *-k* в **3** л. ед. ч., ср. венг. *-ik* в рефлексиве), то этот аффикс, как не имеющий личной соотнесенности, не связан с личнопритяжательными местоименными морфами. Для его объяснения скорее целесообразно типологическое сравнение с самодийскими языками, где суффиксы субъектного спряжения совпадают с суффиксами для предикативных форм имени, тогда как суффиксы объектного спряжения совпадают по указанной закономерности с притяжательными. Сходное соотношение реконструируется и для енисейских источников кетских глагольных рядов Д и В и для юкагирского соотношения непереходного процессива с ремо-субъектной формой переходных гла-

голов, в тундренном диалекте, сходной с формами притяжательными (*Е. А. Крейнович.* Исследования и материалы по юкагирскому языку. Л., 1982. С. 210), что позволяет думать об отражении в енисейском, самодийском и юкагирском ареального явления. Поскольку аффиксы отчуждаемой принадлежности могут (как в тунгусо-маньчжурском) оформлять предикативные формы имени, последние могут восходить к первым.

5. Истолкование индоевропейской инактивной серии согласовалось бы с давним предположением о том, что она представляет собой именные формы, втянутые в глагольную систему. Поэтому близкую аналогию можно было бы видеть в аккадском стативе и в египетском «псевдопартиципе» — форме качества и состояния, образованной от глагольных имен (с местоименными суффиксами прямого падежа) и противопоставленной собственно активным глагольным формам посессивного происхождения с притяжательными суффиксами; к втягиванию причастных форм в глагольную систему путем присоединения местоименных (притяжательных) аффиксов типологические параллели можно привести из текстов хантыйских обрядовых песен. В восточном мивок глаголы в зависимости от времени и наклонения спрягаются либо с помощью аффиксов, совпадающих с притяжательными (*hywat-'any-ʔ-maṣ* «мы бежали» = «это наш бег в далеком прошлом»), либо по тому же типу, что и предикативные формы имени (*nayʔ-e-te-ʔ* «я недавно ругался»). Это можно сопоставить как с индоевропейским и угорским противопоставлением внутри одной парадигмы форм одного глагола, построенных по активному и инактивному типам, так и с хурритской глагольной системой, где спряжению форм изъявительного наклонения, субъектные суффиксы которых совпадают с именными притяжательными суффиксами (ед. ч. 1 л. *-j*, 2 л. *-w*, 3 л. *-l/y/a*, мн. ч. 1 л. *-f-ž*, 3 л. *-l/y/a-ž* с плюрализатором *-ž*, функционально близким к и.-е. *-s* в 1 л. мн. ч. **-me-s*, *-s-me*), противостоит спряжение модальных и отрицательных форм, имеющих в ед. ч. показатель *-i/e* во всех лицах (ср. функцию и.-е. **-H-* в инактиве).

6. Типологическое сходство хурритской системы притяжательных суффиксов со значением неотчуждаемой принадлежности с древнехеттской определяет сходство как целых парадигм (хурр. *tiši-ffe* «сердце мое», *tiš-iw* «сердце твое», *tiši-ya-ž* «сердце их» : др.-хетт. *kir-mit*, *kir-tit*, *kir-šmit*), так и однотипных конструкций (в частности, с пространственными именами: др.-хурр. *ištani-ffa-ža* «между нас», *istani-ya-ža* «между них» — др.-хетт. *ištarni-šummi*, ср. основу рус. *сторона*), что скорее всего свидетельствует о результатах ареального контакта (сходной является и структура староаккадских форм с притяжательными суффиксами типа *libba-ka* : др.-хетт. *kir-tit* «сердце твое», акк. *itti-ja* «со мной» от *it-tum* «сторона», *elliti-ja* «кроме меня» от *ellum* «верх», ср. др.-хетт. *šer-šit* «за него» от *šer* «верх» и т. п.). В какой мере и сходство в истории глагольных систем тех же языков может объясняться ареальными контактами, остается задачей для будущих исследований, которые могли бы ответить и на вопросы о целесообразности понятия «посессивного типа» конструкции (и языка) и о причинах относительно позднего возраста морфологической дифференциации имени и глагола, имени и служебного слова в значительном числе указанных языков, история которых может быть прослежена на больших отрезках времени.

II. Части гротескного тела как отчуждаемая принадлежность

В мифопоэтическом мышлении части космического (гротескного в широком смысле) тела (Первочеловека) могут реализовываться как отдельные (соотнесенные с ними согласно символической классификации) явления мира, оставаясь в то же время принадлежностью целого, как в хеттском ритуале KUB XVII 29 II 9 — : *ANA* ^{d}IŠKUR ZAG$^{ḪI.A}$*-us gēnu* KASKAL*-aš-ma-šši* ^{UZU}GAB *nu mān* ZAG*-an kuiški par(a)šzi nu* ^{d}U*-an gēnu-š-uš dariyanuzi mān* KASKAL*-an-ma kuiški par(a)šzi nu* ^{d}U*-an* ^{UZU}GAB *dariyanuzi* «Для Бога Грозы границы — колено, путь же — грудь у него. И если кто-нибудь нарушит границу, тот обременит коленный сустав Бога Грозы (видимо, притяж. энклит. мест. вин. п. мн. ч. од. р. *-š-uš* «его», если не основа на **-u-s-* типа славянских названий частей тела на **-s-*); если же кто-нибудь нарушит путь, тот обременит грудь Бога Грозы» (в обоих случаях использована обычная по отношению к частям тела в хеттском, как и в других древних индоевропейских языках, партитивная аппозиция, в которой названия части тела и его владельца синтаксически равноценны по своим валентностям: буквально «обременит Бога Грозы — обременит грудь»). В то же время каждая из основных частей тела (и души) человека может иметь собственное божество: хет.-лув. *^{d}Šakuwa-šša-* «Глазное (Божество)», *^{d}Ištaman-ašša-* «Ушное (Божество)», *^{d}Ḫant-ašša-* «Лобное (Божество)», *^{d}Ištanza-šši-* «Духовное (Божество)» (по-видимому, собственно лувийская форма при хет.-лув. *ištanzana-šša-*, Bo 407 Vs. 10, ср. лув. *^{d}Lal-ašši* «Язычное Божество»; во всех случаях суффикс лувийского происхождения, генетически соответствующий и.-е. **-sk-*, отраженному в той же функции в армянском, славянском и тохарском, где, как и в лувийско-ликийской диалектной группе, прилагательные принадлежности типа ст.-слав. **ѩзычьскъıи** «языческий» заменяли притяжательные конструкции с род. п., в чем можно видеть синтаксический архаизм); мон. *Ntsuj muag* «Дух глаз», *Ntsuj ntsej* «Дух ушей», *Ntsuj taw* «Дух ног», *Ntsuj tes* «Дух рук», выступающие в ритуале в качестве помощников монского шамана — хозяев частей тела, типологически сходных с духами (*пурба*) — хозяевами частей тела (ног, ногтей, волос, зубов, костей, сердца) в южноамериканском ритуале (*К. Леви-Строс.* Структурная антропология. М., 1983. С. 168, 350, прим. 114) и духами — «караульщиками» частей тела (кости рук, плеч), изображаемыми скульптурными фигурами на шаманской одежде у эвенков и нганасан.

Каждое из таких божеств (или духов) и соответственно воплощаемая им часть (гротескного) тела может отделяться от целого (обычно с ущербом для последнего) и существовать отдельно, как рука египетского Бога Гора; глаза и сердце Бога Грозы, отнятые у него змеем и возвращенные победоносным Сыном Бога, в хеттском мифе; глаза, которые при увлечении обменами теряет трикстер Койот; глаз Одина у корней Мирового ясеня в «Эдде» и т. п. Параллель этим мифопоэтическим сюжетам представляют такие литературные, как «Нога» Фолкнера, «Нос» Гоголя (психологический комментарий к которому дают письма Гоголя из Рима, где он говорит о своем «неистовом желании превратиться в один нос, чтобы не было ничего больше — ни глаз, ни рук, ни ног, кроме одного только большущего носа», ср. пожелание у Катулла: «totum ut te faciant, Fabulle, nasum») и описанные в вариантах его «Вия» чудовища: «состоявшее из одних только глаз с ресницами», «состоявшее из одних ног», подобные образам «Так говорил Заратустра»

Ницше: «Menschen, welche Nichts weiter sind, als em großes Auge oder ein großes Maul oder ein großer Bauch ⟨...⟩ das ist ein Qhr! Ein Ohr, so groß wie ein Mensch», ср. «чтобы были одни сплошные губы» у Маяковского.

Особую силу прозрения можно видеть в «Истории одной контроктавы» Пастернака: «Он подпер правою рукой голову и другою рукой с движениями левши стал гладить по-праздничному принаряженное тельце ⟨...⟩ Но как он вздрогнул, когда сквозь темную толщу своего забытья он заметил, что делает с телом ребенка тайком от него, его собственная левая кисть! Он поспешно отдернул ее. Он оторвал ее от тела сына, так, как отрывают всползшую гадюку или как, обжигаясь и дуя на пальцы, убирают каминную головешку с ковра. Рука ласкала сына в октавах: она брала октавы на нем». Поведение обезумевшего органиста, нечаянно убившего сына своей игрой на органе, для современного нейропсихолога безупречно точно описано как патологическое разъединение частей сознания, соотносимых с двумя полушариями: правым — ведающим музыкой и левой рукой, которая продолжает брать октавы, и левым — речевым, воспринимающим эту руку как чужую. Восприятие левой стороны тела как не своей, чужой — обычный симптом поражения правого полушария. Но позитивная оценка именно маркированной правой руки, а не левой, закреплена как норма в языке (баск. **esku-on* > *eskuin* «хорошая > правая рука», конго *kooko kwa ǹnéne*, зулу *isandla sokunene* и аналогичные обороты в других языках банту, восходящие к **néne* «большой» > «правый»), мифах, обычаях и за некоторыми локальными исключениями (керес, зуньи, восточноафриканский ареал, древнекитайская традиция) является почти универсальной. Это может вести и к ритуальной деформации негативно оцениваемой левой руки (у нуэр); возможно, что со сходным кругом представлений связан и распространенный в Африке обряд удаления одного из яичек (у готтентотов в древности левого). Иначе говоря, рано утверждающаяся в архаической культуре правополушарная установка может вести не только к ритуальному ограничению (почти повсеместному), но и к частичному ритуальному отчуждению левой стороны тела. С характерной метонимической левополушарной установкой на деталь, противоположной целостному правополушарному восприятию схемы тела в его единстве и внешним миром, можно связать и вычленение отдельных частей внутри космического (гротескного) тела, выражающейся в их изображениях в первобытном искусстве, в особенностях синтаксиса древних языков (таких, как партитивная аппозиция) и в мифопоэтических сюжетах, основанных на отчуждении частей тела. Наблюдаемый в онтогенезе ранний переход к левополушарному языку от закрепляемой в правом полушарии архетипической жестовой системы описания мира через собственное тело, по-видимому, имеет аналоги в филогенезе Homo sapiens.

Типологически с архаической левополушарной установкой могут быть сближены и некоторые характерные явления культуры XX в., такие, как гиперболизация отдельных частей гротескного тела в сюрреализме (и предшествовавших ему течениях, ср. трагедию «Владимир Маяковский») и их функций в психоанализе (которому можно найти параллели в мифопоэтических сюжетах, в частности, североамериканских индейских). Специфической новой проблемой (обсуждающейся пока только в специальной медицинской и научно-фантастической литературе, например, у С. Лема) является степень неотчуждаемости вспомогатель-

ных устройств (таких, как экзоскелеты и эндопротезы), которые могут оказываться новыми составными частями тела. Эта проблема представит особый интерес по мере распространения персональных компьютеров и постепенного переноса на них значительного числа интеллектуальных функций личности, которая без компьютера во многих отношениях может оказаться беспомощной.

III. Универсальный способ выражения принадлежности в новомеланезийском

В новомеланезийском (официальное обозначение государственного языка, ранее называвшегося pidgin English) любое отношение принадлежности выражается посредством служебного слова *belong*, ср. *Metalk along some fellow story belong me belong think think belong me* «Я хотел бы поговорить об истории моей жизни, о моих идеях (моей душе и разуме)» (текст Paliau и перевод термина *think think* согласно *M. Mead*, *T. Schwartz*. The cult as a condensed social process // Group processes. Transactions of the Fifth conference. N.-Y., 1960. P. 125, 167), *along some fellow fashion belong me fellow* «на наши обычаи», *fashion belong white man* «обычаи европейцев» (*M. Mead*. Letters from the field 1925—1975. N.-Y., 1977. P. 64), *talk talk belong bloody father* «болтовня проклятого пастора».

Для общей теории аллогенетического родства креольских языков существенно то, что *belong* по функции совпадает с австронезийскими универсальными показателями отношений принадлежности (типа тагальск. *no*, *nang*, ср. яп. *no*?), а по форме и происхождению — с исходным английским словом (знаменательным, а не служебным).

IV. О способах выражения необладания (отрицательной принадлежности)

1. Наряду с широко распространенным (в частности, и в современных европейских языках) аналитическим способом обозначения необладания предметом или свойством (посредством служебного слова, например, предлога типа «без») часто представлен и способ синтетический: суффикс типа англ. *-less*, приближающийся к грамматическому благодаря почти неограниченной широте его употребления (*hat-less* «без = не имеющий шляпы», *spoon-less* «без ложки», *eye-less* «безглазый» и т. п.), нередко обыгрываемой стилистически; ср. в обско-угорских языках nomina caritiva типа хант. *săm-tə* «без сердца», *kaš-tə* «без удовольствия = мрачный». Суффиксы необладания часто могут быть возведены к древнему сочетанию с постпозицией самостоятельного слова, как это предполагал Рамстедт по отношению к др.-тюрк. *-syz* (*idi-siz* «без хозяина», *bilig-siz* «лишенный разума»), чув. *-sər*, монг. *-sar*. По отношению к баскским nomina caritiva типа *etchea-gabe* «без дома» происхождение из аналитических сочетаний доказывается относительно свободным порядком элементов в предложении: ср. *nehondik neholere ez gintazken emazte bat etchean gabe bizi* «нигде и никак не могли бы мы без (*gabe*) жены (*emazte*) в доме жить». В нивхском вспомогательные глаголы с отрицательным значением типа *ləɦəḑ* сохраняют частичную синтаксическую

самостоятельность: *it mu-ri-ləɦər jagur qonəḑ* «он, лодки не имея, как поедет», *kis-ti-həɦəḑ* «без грязи, не грязный». Точно так же общеиндоевропейские привативные образования типа **n̥-gnoH-t-* > греч. *ἄ-γνωτος*, др.-инд. *á-jñā-ta*, тох. A *ā-knats*, B *a-knatsa* «незнающий» возводятся к древним словосложениям с начальным отрицанием, некогда бывшим самостоятельным словом; юкагирский префикс *эл'*, *ál-* в качественных глаголах необладания (*эл'-арӯ-д'а* «немой», колым. диал. *ал-аӊ-д'эj* «слепой», ср. *эл-аӊ-д'э л'эjэ. Мэт кодэ аӊ-дэттэм?* «без глаз живу я. Я как глаза приобрету?»), по-видимому, родственно урал. **äla/ela* < ностр. **ʔäla*, частица категорического отрицания (обычно препозитивная, ср. хет. *le*, аккад. *ul*, монг. *üle*). Самостоятельные глагольные формы с отрицательным суффиксом характерны для древнеяпонского: *котоэса-ну кути* «безгласный = неотвечающий рот» (Кодзики), *котомова-ну ки-ни-ва* «(пусть будут хоть) безгласным деревом» (*Манъесю̄*. Т. V. № 811).

2. К числу языков Сибири, в которых суффиксальный способ выражения необладания полностью грамматикализован, принадлежат енисейские. Уже для общеенисейского восстанавливается в значении каритива (лишительного падежа) сочетание со связанной морфой **-pan*, *-pun* > кот. *-fan*, *-fun* (*śincêt-fun* «без соли», *tagai-fun* «без головы», *alup-fun* «без языка», *anaŋai-lun* «без мысли, тупой», *hapar-fun* «бесхребетный = гнилой», *têś-pun*, *têś-fun* «без глаз, слепой», позволяющее реконструировать источник, из которого заимствовано хет. *dašuwant-* «слепой», ср. сходство хат. *alip* «язык» : кот. *alup*, а также возможность сопоставления кот. *aram-fun* «больной = без членов *-araŋ*» : хет. *erman* «болезнь», *irma-la-nt-* «больной» при альтернативном объяснении хеттского слова не как заимствования из северо-кавказско-енисейского, а как родственного вед. *arma-* «болезнь — о глазе», употребляющегося в заговоре «Атхарваведы»), сым. *-fan*, кет. *-(h)an* (с алломорфой *-pan*). В енисейском эта форма необладания противопоставлена форме совместно-орудного падежа на **-pa-s'* > кот., сым. *fa-ś*, кет. *-(h)an(-pan)*, ср. *ampas* «с матерью» (> *ammas*'), *ampan* «без матери» (у Кастрена) > *amman*. Поэтому оппозиция обладания : необладания (типологически сходная с юкагирской) первоначально выражалась флексиями *-s̄*' : *-n*, для первой из которых можно найти параллели в сино-тибетском (в том числе и в сходной комбинации с предшествующим **pV-* в классическом тибетском), северо-кавказском, а также баскском (*-z*) и бурушаски.

Кот. *kalk-ul* «глухой = без уха (*kalox*)» представляет собой заимствование из восточно-ностратического (алтайского) с той же внутренней формой, что и собственно кот. *têś-pun* «слепой», юкаг. *эл'-морин-д'эй* «глухой = безухий», хант. *pǟt-tə* «глухой = без уха», *sem-tə* «слепой = без глаз», чем демонстрируется единство значения и порядка элементов (независимо от их генетической принадлежности) суффиксальных форм обозначения необладания в палеосибирско-центральноазиатском ареале.

V. Употребление универсальной морфемы принадлежности в абхазском

Услар (а вслед за ним Мещанинов в двух своих книгах, где он обсуждал типологию посессивной конструкции) первым обратил внимание на замечательную

особенность абхазского языка, использующего морфему *тә(ы)* «собственность» (абаз. *тІв(ы)*, тапант. *чІв(ы)* как в именных притяжательных формах (абх. *с-тәы* «моя собственность», абаз. *(са)счІвы*, абх. *у-тәы* «твоя-мужчины-собственность», абаз. *(уа)учІвы*, абх. *б-тәы* «твоя-женщины-собственность», *и-тәы*, *а-тәы*, «его собственность» с двумя вариантами по «классам», *л-тәы* «ее собственность», *ҳ-тәы* «наша собственность», *шә-тәы* «ваша собственность», *с-ха-тәы* «мой собственный», *у-ха- тәы* «твой собственный» и т. п., *сы-э-тәы-да* «чей я?» и т. д.), так и в соответствующих производных глагольных: *с-тәо-уп* «у меня есть, я владею», *у-тәыо-уп* «ты (мужчина) имеешь», *б-тәо-уп* «ты (женщина) имеешь», ср. в переводе из Пушкина:

Ибыхьи сҭакуаж кырзбахъоу
Аӡенцьыр аӡ ӡымт бара б-тәо-уп?

Соответствующая глагольная структура может включать показатели объекта, предшествующие показателю субъекта: *и-стәо-уп* «он моя-собственность-есть» = «я-его-имею», *у-с-тәо-уп* «ты-моя-собственность-есть» = «я-тебя-имею», ср. в нартовском эпосе: Дысиааир, *шәара сы-шә-тә-уп* «Если победит он, что ж, я ваша» («Нарҭааи аиргьи», «Побежденные женщинами»). Такие существительные, как *и-з-тә-у* «владелец» (*адгъыл зтәу* «землевладелец», *ашәку зтәу* «владелец книги») образованы от глагольной основы, что видно из наличия объектного *и-*. Предстоит выяснить, является ли совпадение этого способа выражения обладания с китайским посредством служебных слов типа др.-кит. 厥 *цзюэ*, 之 *чжи* (из китайского заимствованных и в другие языки, испытавшие китайское культурное влияние) чисто типологическим или объясняется общностью исходной морфемы со значением обладания (сходство др.-кит. 厥 *цзюэ* с абаз. *тІе-*, *чІв-*, абх. *тә-* может отражать и единый общий источник, что представило бы интерес и для расширения лексических данных для решения вопроса о происхождении лабиализованных в абхазо-адыгском).

VI. К предыстории сочетания **сꙑнъ чл҃овѣчьскъ**

Ст.-слав. **сꙑнъ чл҃овѣчьскъ** представляет собой нормальную и архаичную, (ср, точное генетическое соответствие ст.-слав. **женъск-**, рус. *женский* < **ženьskъ*, **жена** (акц. пар. (ь) — тох. A śnaṣṣ-i 'женский' < **gʷen(oH)-ósk-~säṃ* < **gʷénoH* при функционально соответствующем род. п. др.-инд. *gnāḥ* (им. п. *jániḥ*, др.-ирл. *mna* : им. *ben*) передачу конструкцией с притяжательным прилагательным греч. род. п. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, которое в свою очередь переводило арам. *bar 'enas* (= בר אנש ,בר אנש). В свою очередь прототип этой и других аналогичных семитских конструкций со значением «сын человека» можно видеть в шум. DUMU.NAM.LÚ.ULÙ[LU]. Либо к тому же шумерскому первоисточнику, либо к промежуточному семитскому возводится и внутренняя форма хат. *wa-az-za-ri-ú-un-pi* [illegible], которое переводится именно этой шумерограммой в чередующейся с хаттской хеттской строкой двуязычного царского ритуала KUB XXXVIII 1 Rs. IV 38—40. По-видимому, хаттскую форму можно истолковать как форму с собирательным префиксом мн. ч. 1 класса *wa-* от *zari-* «человек» (родст-

венно о.-даг. **žVr-*, ср, лув. *ziti*, известное и в ономастике Эблы, урарт. *tar-šua?*) с окончанием род. п. *-un* и либо последующим *pi* «но» (= хет. *ma*), либо ошибкой писца, принявшего за это слово, находившееся в оригинале *pin* «сын». При последней интерпретации, предложенной Камменхубер, хат. «сын человечества», а при первой интерпретации — род. п. «человечества» используются в значении шумерограммы и, следовательно, говорят о широком распространении на Ближнем Востоке уже в III—II тыс. до н. э. конструкции с данным значением. Предлагаемое сближение представляет тем больший интерес, что само хат. *pin*(*u*) «сын» (и родственное адыг., кабард. *быи-* «семья, сыновья») происходит из семит. **bin*; выделение классного префикса *p-*, откуда хат. *inu*, аналогично выделению в суахили классного префикса *ki-* в *ki-labu* < *club* «клуб» : *vi-labu* и т. п.

VII. К реконструкции исходного синтаксического прототипа балто-славяно-германского сочетания прилагательного с местоименным элементом — «удалителем» в притяжательной функции

Развитие многократно высказывавшегося (в том числе в забытой работе Ван Вейка) сопоставления германского различения слабых и сильных форм прилагательных с балто-славянским противопоставлением «нечленных» и «членных» (сочетающихся с местоимениями) прилагательных приводит к реконструкции сочетания с *(*y*)*o* как местоименным элементом — «удалителем» (distanciateur), постпозиция или препозиция которого зависит от диалектов (*J. Haudry*. Les deux flexions de l'adjectif germanique // BSL. 1981. T. 76. fasc. l. P. 191—200). Тот же элемент реконструируется и для индоевропейских истоков восточно-балтийского дебитива (**yo b*^{h}*uH-* и т. п.), причем последняя конструкция по позиции **yo* перед глаголом совпадает с аналогичным афразийским сочетанием **ya* с глагольной формой, что делает правдоподобным наличие общезападноностратического синтаксического прообраза. Этот вывод оказывается возможным распространить и на именные конструкции с и.-е. **yo*, афраз. **ya*, что дает существенное удревление тех синтаксических сочетаний, на которых были основаны как балтославянские местоименные прилагательные, так и греч.-индо.-ир. род. пад. *-*s-yo* и другие морфологические способы выражения притяжательных и (семантически к ним близких) отношений, содержащих «удалитель» *(*y*)*o*. Нетривиальность полученных результатов (сходных с совпадением выводов о положении начального афраз. **tV* и и.-е. **to*) заключается в том, что тем самым доказывается и большая древность конструкций с и.-е. **yo-* по сравнению с и.-е. **kw-*.

VIII. Посессивный перфект и словарная дифференциация глагола «иметь»

В многочисленных исследованиях нескольких последних десятилетий выявлена типология посессивного результативного перфекта, параллельно развивающегося во многих языковых ареалах. При грамматикализации используемого в этой функции аналитического сочетания неличной формы полнозначного глагола

с личной формой глагола «иметь» происходит изменение последнего. Он либо расщепляется на два функционально различных варианта одной лексемы: др.-хет. *ḫark-* «держать» (*nu ki-iš-ša-an A. WA. AT A.BI. YA ar-ḫa-a-an ḫar-te-ni-i*. KBo XXII 1 Vo 30—31 «Теперь так слова отца моего нарушите ли вы?», буквально «будете ли вы держать прочь» с архаическим пространственным именем ср. р. *arḫan* с интонацией типа вед. *pluti*, как и в конечном слоге глагольной формы по Уоткинсу; конструкция аналогична антонимичному *kiššan AWAT ABI-ya paḫšanutten* «так слово отца храните», где *paḫš-* «хранить (слово)» индоевропейский архаизм, отраженных в том же контексте и в тохарском и славянском; наличие конструкции уже и в дописьменной традиции свидетельствуется ее употреблением в архаическом погребальном гимне *ku-un-na-wa-aš-ša* Ú.SAL*LAM* DUTU-*uš a-a-ra i-ya-an ḫar-ak* «Солнца Бог, ему по праву приготовь ты этот луг» KUB XXX 24 Vs. II 1; в обоих последних случаях личная форма глагола безударна, что говорит в пользу переноса тона на предшествующие причастия *ḫázzian*, *iyán*, акцентуационно объединяемые с личной формой, восходящее во всяком случае ко времени хетто-италийских диалектных связей, ср. хет. *pe ḫark-* : лат. *porceo* < **po Hork-*, «иметь» в качестве служебного слова в аналитической форме перфекта (в др.-хет. *na-at-ta-ša-ma-aš* LÚ.MEŠDUGUD-*aš TUP.PI ḫa-az-zi-an ḫat-zi* «Вписал ли он вас в табличку сановников?», KBo XXII 1 Rs. 23'), либо заменяется другим глаголом. Этот последний в полнозначной лексической функции может быть, в свою очередь, аналитическим сочетанием исходного глагола с другим полнозначным значением: англ. *have got* «иметь» (с семантическим развитием, аналогичным типологически близким японским результативным формам, детально изученным в труде А. А. Холодовича по японскому глаголу). Но в лексической функции может использоваться и синтетическая форма глагола, приобретшего вторично значение «иметь» (< «держать»), ср. стилистическую игру на соположении исп. *tener* (лексическая функция, в том числе во фразеологизмах) — *haber* (грамматическая функция) в смежных предложениях: *Ellos t e n i a n la culpa de su vinilia. Ellos que h a b i a n transmitido esa belleza invariable*; *Ahora no t e n i a que sufrir esos insectos subcutáneos. Su belleza se h a b i a dertumbədo* или в близко расположенных фразах: *Volvió a t e n e r miedo ⟨...⟩ Y pensar que todo eso h a b i a sucedido tan inocentemente*; *¿Por qué t e n i a que sentir deseos de comerse un raeón ⟨...⟩ Nada h a b i a que t e n e r* (*G. G. Marquez.* Ojos de perro azul. Bogotá, 1979. P. 31, 37, 39, 41). Описываемое явление представляет собой аналог фонологического расщепления (дивергенции) фонемы на две фонемы.

IX. Термины родства как подмножество относительных имен существительных

1. Вхождение терминов родства в семантическое поле относительных (в смысле Филмора) имен существительных особенно ярко обнаруживается в их супплетивизме в зависимости от сочетаемости с притяжательными местоимениями, ср. в нганди (префигирующий австралийский язык) *ŋana* «мать», *wawa?* «старший брат» (при местоимении 1 л.) : *ŋele*, *yawuyu* (соответственно при 2—3 л.), а также вообще в зависимости от социального контекста общения (чем, в

частности, объясняется супплетивизм форм взрослого и детского языка: _отец_ — _папа_ и т. п.). Неотчуждаемость фиксируется по отношению к свойству терминологически. В древнеближневосточных мифологиях обыгрывается тема неотчуждаемости своего семени (мифы о Горе и Сете, Кумарби и т. п.).

2. Хотя биологические истоки категории притяжательности несомненны в свете данных приматологии (_S. Zukerman._ Biological basis of the sense of property // The social life of monkeys and apes. L., Boston and Healy: Routledge and Kegan Paul, 1981. P. 405—422), очеловечивание (а по Рейнолдсу и развитие мозга Homo sapiens) было связано со становлением систем родства, включающих эту категорию. В частности, в архаических обществах и имущественные (в том числе территориальные, имеющие наиболее древние дочеловеческие корни) отношения определялись через родственные. Поэтому реконструкция типов систем родства по лингвистическим данным является одним из наиболее надежных средств восстановления социальной истории человечества.

Отмеченный Леви-Стросом параллелизм между космогоническим мифом, построенный по древнегреческому образцу (с семейством богов), и системой родства, предписывающей хронологическое понятие времени, у хопи, и отражение союзов как возрастных классов в мифах шеренте может дать ключ для понимания древних истоков того шумеро-хуррито-хеттского цикла мифов о смене поколений богов на небесах, который позднее преобразился в «Теогонию» Гесиода.

3. Исключительный интерес представляет сохранение в лувийско-ликийском и.-е. *$d^{h}ug^{h}H$-_t(e)r-_ > лик. _kbatr-u_ «дочь» с характерным для этой группы развитием *_du-_ > *_ku-_ > _kb-_, как в лик. _kbi_ (мил. _tbi_) «2», лув. _kuwaya-_ «бояться» (> иер. _hwa-_) < и.-е. *_du̯el-_ (тох. _wi-_, гр. _δείδω_, ав. _dvaēθā_, арм. _erkn-çim_; сравнение с лувийским проясняет происхождение слова и, следовательно, наличие в этой диалектной группе древних индоевропейских классификационных имен родства с суффиксом _-ter-_; относительным по самому его исходному значению (ср. также отражение того же суффикса в изолированных хеттских архаизмах типа _weš-tara_ «пастух» : авест. _vas-ta-_, а также хет. _katt-era-_ «нижний»), замену которых (в частности, словами «детского» подъязыка, различающимися по анатолийским языкам: хет. _atta_, лув. _tati-_, пал. _papa_ «отец» и т. п.), следует отнести ко времени после общелувийского. Вместе с тем только в др.-хет. _neka-_ «сестра, младшая родственница женского пола», _anna-neka-_ «младшая родственница матери», лув. _anni-niya-mi_ (_niya-_ < *$ne\tilde{g}^{h}o$-) сохранился классификационный термин, обозначающий младшую родственницу в двух поколениях по типу омаха-кроу, возведение которого к общеиндоевропейскому и далее ностратическому доказывается наличием тунгусо-маньчжурского (негид. _nəχü_ «младшая сестра» и т. п.) и уральского соответствий (самод. «молодая женщина», фин.-уг. «жена» : венг. _nő_ и т. п.). Перестройка и замена названий «сестры» (в частности, образовывавшихся посредством терминов с суффиксом существ женского пола *_-sor_ : *_swe-sor-_ «женщина своей социальной группы», ср. кроме других возможных соответствий заимствованные _-?-_ сван. _hašuš_ «женщина, молодая женщина»; иер. лув. _hasu-sar_, хет. _ḫašušara_ «царица», ср. вероятное отражение и.-е. *_ter_ в сванских терминах родства _diu-tra_, _muu-tra_, _gezalu-tra_) и «брата» в анатолийском, как и в других ин-

доевропейских диалектах, объясняется движением от системы типа омаха-кроу, в которой эти названия относились и к параллельным кузенам, к системам, где число референтов этих слов сужено (*В. В. Иванов.* Из этимологических наблюдений над балтийской лексикой. I. Латыш. *māsa* «сестра» и индоевропейские названия «сестры» // Zeitschrift für Slavistik. 1974. Bd. XIX. Hf. 2. S. 190—195; *S. B. Barlau.* Old Icelandic kinship terminology: an anomaly // Ethnology. 1981. Vol. 20. № 3. P. 198). Свидетельства пережиточных языковых обозначений кросс-кузенов типа лат. avun-culus в отдельных индоевропейских традициях поддерживается многочисленными этнографическими следами авункулата. Не случайно классификационный характер общеиндоевропейской системы родства был более полувека назад открыт не лингвистами, а этнологом Хокартом, чья идея долго оставалась незамеченной *.

* Впервые напечатано в: Категория притяжательности в славянских и балканских языках: Тезисы совещания. М., 1983. С. 40—53.

К СЕМАНТИЧЕСКОЙ ТИПОЛОГИИ ПРОИЗВОДНЫХ ОТ ЧИСЛИТЕЛЬНОГО «ДВА»

Ставшее достаточно традиционным в лингвистике начиная с 20-х годов прошлого века исследование языковедных проблем по числительным особенно много может дать для выявления их широких семантических связей [1]. Предметом настоящей работы будет типология некоторых из образных употреблений производных от числительного «два». Синонимические связи такого слова, как рус. *два*, изучены достаточно детально [2]. Ниже приводятся некоторые из возможных его контекстуальных значений в поэтическом языке и типологических параллелей к переносным значениям слов, образованных от этого числительного.

В христианской лексике, описывающей и клеймящей человеческие пороки, в частности, древнерусской преимущественно церковно-славянского происхождения, видное место принадлежит сложным словам (часто калькам дренегреческих), первой частью которых является одна из форм основы изучаемого числи-

---

[1] См. Н. Я. Марр. Предисловие // Языковедные проблемы по числительным. Сб. статей под ред. Н. Я. Марра. С. VIII. При большом числе фантазий в статьях самого Марра и его учеников и последователей, напечатанных в этом сборнике, нельзя не заметить и многих интересных предвидений. В частности, замечания о роли пальцевого счета (Н. Я. Марр. О числительных [к постановке генетического вопроса] //Языковедные проблемы по числительным... С. 84—86) подтверждаются не только многочисленными данными разных языковых и литературных традиций, начиная с древнеегипетской (K. Sethe. Ein altägyptischer Fingerzählreim // Zeitschrift für aegyptische Sprache. Bd. 54. 1918. S. 16—39: Вяч. Вс. Иванов. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. I. М., 1998. С. 463—465 с библиографией), но и сведениями о передаче числительных преимущественно посредством жестов, например, у американских индейцев в позапрошлом столетии (ср. недавно изданные материалы великого этиолога, овладевшего «ручными понятиями», к которым можно отнести и жесты, обозначающие числа: F. H. Cushing. The Correspondence and Journals 1879—1884. Cushing al Zuni / Ed. Jesse Green. Albuquerque. 1990; Idem. Manual Concepts: A Study of the Influence of Hand-Usage on Culture Growth // American Anthropologist. 1892. Vol. 5. № 1. P. 289—317: Вяч. Вс. Иванов. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. I. М., 1998. С. 496). Новую литературу о соотношении языковых и несловесных обозначений чисел см. E. S. Spelke, S. Tsivkin. Language and Number: a training Study // Cognition. 78 (2001). P. 86—88.

[2] Ю. Д. Апресян, О. Ю. Богуславская, И. Б. Левонтина, Е. В. Урысон, М. Я. Гловинская, Т. В. Крылова. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка / Под общим руководством акад. Ю. Д. Апресяна. Вып. 1. М., 1997. С. 66—70 (статья Е. В. Урысон).

тельного. Сложные прилагательные этого типа обозначают противоестественное и/или безнравственное соединение в одном лице разных эмоций и жизненных установок. Пушкин мастерски использует в этом смысле заимствованное из древнерусского (или из русского извода церковно—славянского) прилагательное *двуязычный* «лукавый» (засвидетельствовано уже в Изборнике Святослава 1076 г., л. 136: **грѣшный и дъвоѩзычный**, ср. в том же тексте производные существительные: там же, л. 135: **грѣшникъмь и дъвоіазычникъмь**; последнее встречается и в Пандектах Антиоха по списку XI в., 73 [3]; оба слова в русской форме *двуязычный*, *двуязычник* с производными *двуязычность*, *двуязычество*, *двуязычие* сохранялись в языке XVIII в., где известна и предикативная форма *двуязычен* точно в той же функции, что у Пушкина: «Он двуязычен, на его слова положиться неможно» [4]). В пушкинской эпиграмме «К бюсту завоевателя» [5] сохраняется или оживает исходная внутренняя форма слова, в которой существенно присутствие двух противоположных начал:

Напрасно видишь тут ошибку:
Рука искусства навела
На мрамор этих уст улыбку
И гнев на хладный лоск чела.

Недаром лик сей двуязычен.
Таков и был сей властелин:
К противочувствиям привычен,
В лице и в жизни арлекин.

Восходящее к древнерусскому основное значение «лукавый» у этого прилагательного в характеристике Александра 1-го поддерживается сравнением со строкой «Властитель слабый и лукавый» в 10-й главе «Евгения Онегина» [6].

Кроме сложных прилагательных этого типа, к которым кроме приведенного принадлежат еще и такие, как *двоедушный* (др.-рус. **двод҇ушьныи**, Поучения Ефрема Сирина 1377 г., л. 35, ср. синоним с другим суффиксом **двод҇ушивыи**, Пандекты Антиоха по списку XI в., 181, и производное существительное **двод҇ушіє**, там же, в языке XVIII в. *двоедушный*, *двоедушие*, *двоедушник* [7]), *двуличный* [8] (др.-

[3] И. И. Срезневский. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Т. I. СПб., 1893 (переиздание: М., 1958). С. 647.

[4] Словарь русскою языка XVIII в. / Под ред. Ю. С. Сорокина. Вып. 6 (Грызться — Древный). Л., 1991. С. 62 (статья А. А. Алексеева).

[5] А. С. Пушкин. Полное собрание сочинений. Т. I—XVII. М.; Л., 1937—1959. Т. III. С. 206.

[6] Ср. Ю. М. Лотман. Пушкин. Биография писателя. Статьи и заметки 1960—1990. «Евгений Онегин». Комментарий. СПб., 1995. С. 748; Г. М. Кока. Стихотворение «К бюсту завоевателя» // Пушкин. Исследования и материалы. II. М.; Л., 1958. С. 324—333; Н. Я. Эйдельман. Пушкин. Из биографии и творчества. М., 1987. С. 53.

[7] Словарь русского языка XVIII века... С. 49.

[8] Эти слова (как и переосмысленное по ассоциации с ними в 1930-х годах, но первоначально заимствованное из жаргона нищих *двурушник* < **дву-руч-ьник* «нищий, ухитрявшийся протянуть обе руки при выпрашивании милости на церковной паперти» [П. Я. Черных. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1. М., 1993. С. 234], см. также о двоерушный в языке XVIII в.: Словарь русского языка XVIII века... С. 57; к фонетическому развитию ср. **дво(іє)лиш(ь)ныи**) особенно часто использовались в

рус. **дво(іє)лич/ш(ь)ныи**: Палея XIV в., Завет Асиров, 133 и позднейшие тексты, в языке XVIII в. *двуличный, двулишневый*[9]), к словам, имеющим значение подобной отрицательной нравственной характеристики, принадлежит и прилагательное *двойной* в таких сочетаниях, как *с двойным дном*. Сходным образом в древнерусском **дъвоиныи** в сочетании типа **срдцьмь дъвоинымь** (Изборник 1076 г., л. 184) служит синонимом прилагательных **двод**ушъныи[10] и **двомысльвыи**[11]; у Петра 1-го и позднейших авторов XVIII в. одним из значений рус. *двойной* было «двузначный, двусмысленный»: ср. «под двойною и лживою вывескою»[12]. В философском словаре лирики Тютчева, как позднее у символистов, *двойной* относится к противоречивости мироздания: к душе-«жилице двух миров»[13] поэт в стихотворении «О вещая душа моя» обращается со словами:

О как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия.

У символистов (например, в заглавии стихотворения Мережковского «Двойная бездна», в тексте которого под влиянием Достоевского соединяется «верхняя» и «нижняя» бездны) это прилагательное относится к сочетанию двух полярных принципов.

Уже в философском трактате Радищева двойственная природа человека характеризуется посредством сложных прилагательных церковно-славянского типа *двусущественный, двуестественный*[14].

Вместе со словом *двойной* архаические сложные прилагательные *двужалый, двугласный* (встречается уже у Державина), *двустолпный, двусветлый*, формально построенные по тому же типу, что и рассмотренные выше, но означающие слитность и нераздельность, применены в «Венке сонетов» Вячеслава И. Иванова[15].

обвинительных статьях времени сталинского террора по отношению к его жертвам. Помимо явления, обозначенного Поливановым как «славянский язык революции», на этом словоупотреблении мог сказаться и плебейский характер социального диалекта городских деклассированных низов, из которых (как и Гитлер) происходил недоучившийся в церковной семинарии Сталин, ко времени введения в широкий обиход этих слов получивший неограниченную личную власть. В официальных и официозных текстах он мог изменить значение слова *двурушник* из-за недостаточного знания им русского языка.

[9] Словарь русского языка XVIII века… С. 59. К тому же семантическому полю принадлежит двоеумие. см.: Там же. С. 51.

[10] И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка… Дополнения (в фотомеханическом переиздании 1958 г. включены в т. III при сохранении особой пагинации). СПб., 1912 (переиздание: М., 1958). С. 86.

[11] И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка… Т. 1. СПб., 1893 (переиздание: М., 1958). С. 641.

[12] Словарь русского языка XVIII века… С. 52. О сходном значении двоякий см.: Там же. С. 57.

[13] Выражение «два мира» становится позднее общеупотребительным и, став переосмысленным, в советское время часто встречается (в частности, в философском и политическом смыслах) в публицистике, деловой и художественной прозе, ср., напр., В. Гроссман. За правое дело. Роман // В. Гроссман. Собр. соч. Т. 1. М., 1998. С. 48.

[14] Ср. Словарь русского языка XVIII века… С. 61, 58.

[15] Вяч. И. Иванов. Стихотворения. Поэмы. Трагедия // Новая Библиотека поэта. Кн. 1. СПб., 1995. С. 354—361, стихотворения № 315—329.

Основная его тема — единство двух любящих. Она раскрывается посредством повторов числительного *два* (и его синонимов *оба* и *чета*) в комбинациях с разными существительными — как (редко) абстрактными (*две силы*), так и конкретными, обозначающими два лица по их занятиям (*два трубача*, *два толмача*, *два посла*) и два их образа (*две тени*), двух животных (*два орла*, *два ворона*, *два коня*, *два скакуна*, *два вола*), две парных части тела (*два ока*, *два бельма*, *два крыла*, *две руки*, *два плеча*), два предмета (*два кольца*, *два ствола*, *два листа*, *два пламени*, *два светоча*, *два метеора*, *два знамени*, *две дуги*, *два ветрила*) или два знака (*два знаменья*). Идея единства передается сочетанием слов, обозначающих парность или двойственность, с символами цельности и объединенности:

Так двум была работой красота
Единая, как мед двойного сота… [16];
Единая двух кóней колет шпора;
В нас волит, нас единый гонит дух,
Как свист бича, безумит жадный слух
Немая весть двойного приговора [17].
… Мы, рдяных врат двустолпная опора… [18]
Одной судьбы двужалая стрела [19].
Двусветлый дар струит, чтоб темь пила… [20]
Единых тайн двугласные уста [21]

В любовной лирике одним из самых частых производных от рассматриваемого числительного оказывается по отношению к двум любящим, в том числе и при их окончательном расставании, слово *двое*:

… это двое любящих («Поэма конца» Цветаевой).

У той же Цветаевой в ранних стихах («Дикая воля») это же слово выступает в предельно широком философском значении, выходящем за рамки обшеязыкового [22]:

Чтобы в мире было двое:
Я и мир!

Сходные два употребления в поэтической речи русского Серебряного века можно видеть и у наречия *вдвоем*, которое может субстантивироваться в своем значении свидания любящих наедине друг с другом:

За три месяца
Первое вдвоем

(«Поэма конца» Цветаевой; в этих строках обыгрываются производные от названий первых трех целых положительных чисел).

---

[16] Там же. С. 358.
[17] Там же. С. 357.
[18] Там же. С. 355.
[19] Там же. С. 356.
[20] Там же.
[21] Вяч. И. Иванов. Стихотворения. Поэмы. Трагедия // Новая Библиотека поэта. Кн. 1. СПб., 1995. С. 360.
[22] О последнем, относящемся к двум людям, ср. Ю. Д. Апресян и др. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка… С. 69—70.

Это наречие завершает любовное стихотворение Ахматовой 1922 г.:

И на пышных парадных снегах
Лыжный след, словно память о том,
Что в каких-то далеких веках
Здесь с тобою прошли мы вдвоем[23].

Для исследования возможных интертекстуальных связей важно, что в том же трехсложном размере, в сходных синтаксических конструкциях с временным уточнением «в веках» и с предлогом *с* за 10 лет до этого в 1912 г. это же наречие как заключительное в строфе и в стихотворении было применено по отношению к Богу в стихах Кузьминой-Караваевой — будущей матери Марии:

Недоступна чужому народу
Степь, где с Богом в веках мы вдвоем[24].

Такое переносное употребление наречия *вдвоем* у Блока засвидетельствовано начиная со второго тома:

И у светлого дома, тревожно,
Я остался вдвоем с темнотой...
(«Я неверную встретил у входа»).

Это словоупотребление с существительным женского рода, которое для поэта-мужчины как бы служит эквивалентом женщины, в постсимволистский период было использовано (в сочетании, которое теперь может быть воспринято как почти пародийное) Пастернаком в одном из тех стихотворений тридцатых годов, где была сделана попытка воспользоваться лирическим словарем для «одомашнивания» общественной темы:

Революция, ты — чудо.
Наконец-то мы вдвоем...

Для русской эмоциональной лексики, в особенности в поэтической речи начиная с символистов, существенны такие вторичные значения образованных от числительного *два* слов, как глагол *двоиться* в стихотворении Иннокентия Анненского «Тоска миража»:

Но ты-то зачем так глубоко
Двоишься, о сердце мое?[25]

По отношению к одному человеку и его непарным частям (как сердце) понятие *раздвоенности* представляет собой отступление от стандарта (в романтической поэзии и ее продолжениях) или от нормы (отсюда и патология расщепленной или *раздвоенной* личности шизофренического типа, которую с использованием этих слов могут описывать не только произведения художественной литературы, но и

[23] А. А. Ахматова. Сочинения. Т. 1. Стихотворения и поэмы. М., 1990. С. 150.

[24] Русская поэзия Серебряного века. 1890—1917. Антология / Отв. ред. М. Л. Гаспаров, И. В. Корецкая. М., 1993. С. 477.

[25] *И. Ф. Анненский.* Кипарисовый ларец / Составитель, автор вступительной статьи и примечаний Н. А. Богомолов. М., 1992. С. 124.

научные сочинения, например, психиатрические и социологические). Говоря о «мучительной *раздвоенности* сознания»[26] у того же Анненского, исследователи отмечают значимость для него темы «*двойника*» (и, добавим, функционально сходной с ним «тени» или «куклы» в его трагедиях на античные темы). В оригинальном стихотворении Анненского с таким названием, возникающий двойник

... волновал
Обманом вторых очертаний[27].

Эта тема двойника и тени, начиная с романтиков, говорила об удвоении героя (от Шамиссо и Достоевского до Шварца) или его непарных частей тела (Нос у Гоголя). Производные от числительного *два* и их синонимы в таком контексте приобретают тревожное или отрицательное значение.

Блок, которому эта тема была близка в его собственном творчестве (ср. «Быть может, себя самого Я встретил на глади зеркальной», стихотворение 1909 г. «Двойник»), и Анненский переводили стихотворение Гейне «Двойник» (Doppelgänger; первая часть немецкого сложного слова представляет собой заимствование XV I I в. из французского[28]). Андрей Белый посвящает теме «Двойников» и «двух *я*» у Блока заключительное эссе своей книги воспоминаний о Блоке[29].

При описании интеллектуальных операций *двойственное отношение* , иногда связанное с *двусмысленностью* или *двояким* смыслом, предполагает затрудненность или даже неосуществимость выбора из двух возможностей. Такого рода семантическое развитие производных от данного числительного находит параллели в значительном числе индоевропейских и афразийских языков. Наиболее

---

[26] *А. В. Федоров.* Иннокентий Анненский — лирик и драматург // *И. Ф. Анненский.* Стихотворения и трагедии // Библиотека поэта. 3-е изд. Л., 1990. С. 5—50. С. 27 (курсив мой. — *В. И.*).

[27] *И. Ф. Анненский.* Кипарисовый ларец... С. 56. Кажется возможным сопоставить это употребление слова *второй* с его философским значением в монологе Бога Гермеса в лирической трагедии Анненского «Лаодамия»:

Нам интересен пестрый
И шумный мир. Он ноты нам дает
Для музыки и краски для картины:
В нем атомы второго бытия (там же, с. 452).

Ср. переносное эстетическое значение фр. *double* «двойник» в эссе Арто о театре (*A. Artaud.* Le théatre et son double. Paris, 1938). Хотя в русском литературном языке XVIII в. слово *двойник* существовало, оно имело другие значения («ссученные вдвое нитки», «сусальное золото с одной стороной из серебра», «один из будущих работников — кормильцев семьи, отдаваемых в рекруты», «один из близнецов», см. Словарь русского языка XVIII века... С. 51): теперешнее значение появилось под влиянием европейского романтизма.

[28] *F. Kluge.* Etymologisches Wörterbuch der deutsche Sprache / Bearb. E. Seebold. Berlin—New York, 1999. S. 190. В американском английском это немецкое сложное слово возникает в монологах героев пьесы Теннесси Уильямса. Из сложных слов этого семантического круга в немецкой поэзии времени (пост)символизма можно отметить *Doppelbereich* у Рильке в «Сонетах Орфею», где много раз возникает тема двойственности.

[29] *А. Белый.* Воспоминания о Блоке. М., 1995. С. 416—437.

известным примером представляется нем. *Zweifel* «сомнение», *zweifeln* «сомневаться» и родственные слова древних западногерманских языков (др.-в.-нем. *zwīval* «сомнение», *zwīvelen* «заставить усомниться», др.-сакс. *twīflian*) и готского (*tweifl*), происходящие из и.-е. **dewy-plo-* > лат. *du-plus*, умбр. *tupler*, *tuplak*[30]. Под вероятным немецким влиянием такое же семантическое развитие производных от балто-славянского числительного «два» осуществилось в западной части южной (балканской) славянской языковой области — в сербо-хорватском и словенском языках, а также в древнепрусском языке[31]. В древнепрусском кроме того обнаруживается семантическая ассоциация *dvi-gubbus* «двойной»; *dvi-gubbūt* «сомневаться»; *dūrai* «страшный». Параллельным германскому семантическому развитию можно считать и отраженное в лат. *dubius, dubio: duō*. Прямое смысловое соответствие древнепрусскому обнаруживается в словах этого корня в романских языках, составляющих наряду с семантикой и прагматикой основную сферу интересов Н. Д. Арутюновой, которой посвящается эта статья. Связанное по происхождению с основой лат. *dubius* франц. *doûte* «сомнение» было исходным для формирования значений франц. *redoûter, redoubtable.* В настоящее время семантические аналогии для древнепрусской и романской эволюции значения «страшный, опасный» в производных от «два; двойственный, сомнительный» из древних индоевропейских диалектов можно указать также в древнеармянском и греческом (т. е. в греческо-армянской части восточно-индоевропейской диалектной области) и в южно-анатолийском (лувийском). В. Пизани высказал предположение, по которому др.-арм. *erknčim* «боюсь» является производным от *erku* «два» «как нем. *zweifeln* от *zwei* и так же как *δείδω* (**δε-δwOy-a*) содержит основу **dwi-*, отраженную в *δίς* и т. п. (ср. *δοιή* «сомнение»: *δοιός* «двойной», лат. *dubius: duō*)»[32]. По отношению к греческим словам (*ἐν δοιῇ* «сомнение» и *δείδιμεν* «мы боимся») подтверждение такой этимологии Бенвенист[33] нашел в гомеровских строках («Илиада», IX, 229): *λίην μέγα πημα... εισορόωντες δείδιμεν; ἐν δοιῇ δε σαωσέμεν η απολέσθαι νηας* «Горе большое ...мы в страхе предвидим. Ибо сомни-

---

[30] *W. Lehmann.* A Gothic Etymological Dictionary. Leiden, 1986. P. 351. T. 42; *F. Kluge.* Etymologisches Wörterbuch der deutsche Sprache / Bearb. E. Seebold. Berlin—New York, 1999. S. 918; *Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. II. Тбилиси, 1984. С. 706; *A. Ernout, A. Meillet.* Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Paris, 1994. P. 188. О других словах германских языков со сходным семантическим развитием ср. Indo-European Numerals / Ed. J. Gvozdanović // Trends in Linguistics. Studies and Monographs // Ed. W. Winter. Berlin—New York, 1992; *V. Blahek.* Numerals. Comparative-etymological analysis and their implications // Opera Universitatis Masarikianae Brunensia, Facultas Pnilosophica. Brno, 1999.

[31] *В. Н. Топоров.* Прусский язык. Словарь. A—D. М., 1975; *Вяч. Вс. Иванов.* Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Вахагну // Историко-филологический журнал. 1983. № 4 (103). С. 23—43, 36—37 (с дальнейшими деталями): *Он же.* Из заметок о праславянских и индоевропейских числительных // Русистика. Славистика. Индоевропеистика. Сборник к 60-летию А. А. Зализняка. С. 711—712.

[32] *V. Pisani.* Uxor. Ricerche di morfologia indo-europea // Miscellanea Giovanni Galbiati. III. Milano, 1951. P. 222. n. 1; *Вяч. Вс. Иванов.* Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском...; *Он же.* Из заметок о праславянских и индоевропейских числительных...

[33] *Э. Бенвенист.* Проблемы обшей лингвистики. М., 1974.

тельным стало, удастся ль суда отстоять нам» (пер. Минского). Аналогичное подтверждение в архаическом поэтическом тексте этимологических связей между словами, первоначально связанными с индоевропейским числительным «два», можно было бы видеть в первой строке древнеармянского гимна Вахагну, переданного Моисеем Хоренским:

erknēr erkin, erknēr erkir (вариант *erknēr erkin ew erkir*)

«В муках рождения находилось небо, в муках рождения находилась земля»[34].

Если принять часто высказываемую в словарях древнеармянского языка гипотезу, по которой др.-арм. *erk-n-el* «мучиться родовыми муками», *erk-n* «мучение при родах, страдание» связаны с др.-арм. *erknčim* «боюсь, ожидаю в глубокой печали», ср. также греч. эол. диал. *ἐδύνα* «мучение, боль», др.-ирл. *idu*[35], то возникает возможность предположить в приведенной строке след древней figura etymologica. Одно из возможных объяснений древнеармянских названий «земли» *erkir* и «неба» *erkin* заключается в предположении, что они образованы от индоевропейского (и древнеармянского) числительного «два» с помощью соотносительных суффиксов — **-r* и **-n*, относившихся соответственно к «пассивной (женской)» или «активной (мужской)» половине[36]. В таком случае можно попытаться восстановить исходную восточно-индоевропейскую диалектную схему структуры первой строки гимна (ниже приводится схема для сочетаний согласных фонем как относительно более простая и наглядная):

**dw-tr:.. *dw-n... *dw-r... *dw-r...*

Если приведенные выше этимологии верны, в тексте первоначально была представлена этимологическая фигура, формально сходная с древнегреческой (в противном случае речь может идти об анаграмме, связавшей неродственные, но созвучные корни).

Открытия последних лет подтвердили наличие развития значений по тому же типу, что и в романском, древнепрусском и греческо-армянском, также и в южно-анатолийском (лувийско-ликийском). От числительного «два», представленного в иероглифич. лув. *tuw-*, лик. Б (милийск.) *tbi*, А *kbi* (с развитием **dw-* > **kw-*, отмечаемым и в южно-анатолийской форме индоевропейского названия

---

[34] Перевод по: М. Абегян. История древнеармянской литературы. Ереван, 1948. С. 31. О песне о Вахагне и древнеиранских параллелях к ней (и частности, в Яште XIV) ср. G. Dumézil. Heur et malheur du guerrier. Paris, 1985. P. 195 ff.; J. R. Russell. Zoroastrian Problems in Armenia: Mihr and Vahagn // Classical Armenian Culture / Ed. Th. J. Samuelian. 1982; C. Watkins. How to kill a Dragon. Oxford, 1995. P. 167, 253—254; Вяч. Вс. Иванов. Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском... Хотя текст обнаруживает сильное древнеиранское влияние, в некоторых из поэтических формул, подобных разбираемой, могли сказаться более ранние особенности древнего мифологического языка.

[35] В недавнее время для этих слов была предложена другая этимология (J. Schindler. Armenisch erkn. Griechisch *ὀδύνα*, Irisch *idu* // Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft. Bd. 89. 1975), но приводимые семантические параллели скорее говорят в пользу сближения всех этих слов с числительным «2».

[36] V. Pisani. Op. cit. P. 6; обзор других теорий см.: J. Knobloch. Zu armenisch *erkin* 'Himmel', *erkir* 'Erde' // Handes Amsoria (Wien), 1961. № 10—12. Sp. 541—542.

«дочери») образовано лув. иероглифич. и клинописи. *kuwaya-* «бояться»[37] (клинописная лувийская форма засвидетельствована в качестве заимствования, помеченного «глоссовым клином» в хеттских текстах Нового царства). Из лувийских производных от этой основы наибольший интерес представляет существительное *ku-wa-ya-ta* «страх» (форма с глоссовым клином), точно совпадающая с авест. *dvaēθā* «угроза» (*yehyā mā āiθiš dvaēθā* «cuius me = mihi pernicies minatio»). Это последнее соответствие дает основание предположить существование производного **dw*(*e*)*y*-(*o*)*t*- «страх» еще в предыстории хотя бы этих двух индоевропейских диалектов[38]. Поэтому предполагаемое семантическое развитие можно отнести к раннему периоду истории всей этой семьи языков.

Из неиндоевропейских языков (предположительно отдаленно родственных индоевропейским) наиболее отчетливо связь числительного «два» с обозначением сомнения и страха обнаруживается в афразийском. Все три значения представлены в древнеегипетских и коптских производных от этого числительного[39].

Если и нет еще оснований считать такое развитие универсальным, все же оно встречается достаточно часто *.

---

[37] J. D. Hawkins. Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Vol. 1: Inscriptions of the Iron Age. Parts 1, 2, 3 // Studies in Indo-European Languages and Cultures. New Series. 8.1 / Ed. R. Gusmani, A. Morpurgo-Davies, K. Strunk, C. Watkins. Berlin—New York, 2000. P. 63, 293, 469; Vaych. V. Ivanov. Notes on the Corpus of Hieroglyphic Luwian. Review Article of Hawkins 2000 // Indo-European Studies Bulletin. Vol. 10. № 1. February—March 2002. P. 11.

[38] В северно-анатолийском хетт. *nahšar-att-* «страх» содержит тот же суффикс в сочетании с другим корнем.

[39] Др.-егип. *sn-* «два» > коптск. **сɑɴ-** [*sn*-], коптск. **сɑɴ-ıс** [*san-ĵs*] «сомнение», др.-египет. *sn* «бояться» > *snt* > коптск. **сɴɑт** [*snat*], см. J. Černy. A Coptic Etymological Dictionary. London, 1976. P. 156.

* Впервые статья напечатана в: Сокровенные смыслы: Слово. Текст. Культура. Сб. статей в честь Н. Д. Арутюновой. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 101—111. Е. В. Падучева после опубликования статьи указала автору на наличие в Национальном корпусе русского языка примеров употребления слова «двурушник» до сталинского периода советского времени. Но все ранние примеры кроме одного (в том числе и из Вересаева) относятся там к поношениям «предателей» во время внутрипартийной борьбы. Единственный пример более раннего употребления слова (тоже как ругательства) взят из Розанова: В. В. Розанов. Уединенное (1900—1911) «Но светские: какими они ругательствами (“Передонов”, “двурушник”, “с ним нельзя садиться за один стол и вести одну работу” etc.)». Розанов хорошо знал язык околоцерковной среды. Но в данном случае его текст свидетельствует и о начале более раннего хулительного распространения слова. В дневнике 1919 г. К. Чуковский записывает слово «двурушник» как отрицательную характеристику Горького, данную Мережковским. К раннему поэтическому использованию слова (с пояснением в соседних словах) можно отнести строчку из «Грифельной оды» Мандельштама — «Двурушник я, с двойной душой» (1923—1937), ср. о «двойной» выше.

СЛАВЯНСКИЕ ДИАЛЕКТЫ В СООТНОШЕНИИ С ДРУГИМИ ЯЗЫКАМИ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО

Одним из особенно интересных примеров взаимодействия многих языков, систем письма, вероисповеданий, этнических групп на территории одной страны, остающихся моделью не только для теории контактов языков, но и для обсуждения проблем общения внутри интегрируемой Европы [1] и других подобных существующих и будущих объединений, была на протяжении нескольких столетий (с XIV до XVII вв. н. э.) языковая ситуация Великого Княжества Литовского и соответствующих территорий в более позднее время. Ниже рассматриваются некоторые проблемы функционирования славянских диалектов и письменных языков на территории Великого княжества Литовского в связи с вопросами многоязычия, характерного для этого специфического государственного образования. Хотя часть соответствующих письменных памятников исследовалась еще начиная с позапрошлого века, общая картина стала проясняться лишь в последние годы, когда эти вопросы привлекли внимание многих исследователей [2]. В настоящем сообщении упор сделан на то, как могло осуществляться взаимодействие славянских языков с примерно двумя десятками других языков Великого княжества Литовского, которые кратко обозреваются ниже.

0. Введение в тему

Рискуя выйти за рамки академического жанра, я поясню на собственном исследовательском опыте живучесть и актуальность описываемой ниже ситуации.

---

[1] Одним из первых примеров использования аппарата исторической лингвистики для решения вопросов языковой политики в Европе была книга Мейе о языках в новой Европе, написанная после Версальского мира: ср. также чисто типологическое сопоставление языков Европы в замечательной монографии Э. Леви и в недавней книге: G. Déczy, B. Krueger. The Linguistic Identity of Europe. Pt. 1. Bloomington, 2000; также (по отношению к семантике и лексике) в Европейском Лингвистическом Атласе.

[2] Обилие публикаций последних лет, в том числе и материалов нескольких специальных конференций, посвященных этой проблематике, исключает сколько-нибудь исчерпывающую библиографию в рамках этого сообщения. Я ограничился ссылками лишь на работы, в большей степени использованные при его написании.

Мне несколько раз приходилось сталкиваться со следами этого диковинного многоязыкового мира, обломки которого дожили до наших дней. Летом 1958 г. знакомые литовские диалектологи дружески пригласили В. Н. Топорова и меня участвовать в их экспедиции в литовские деревни на территории Белоруссии. Пробуя изучать архаический диалект жителей этих деревень, ранее известный по записям Герулиса и Станга, я услышал и их необычную для меня славянскую речь, где узнавал знакомые польские, белорусские и русские элементы в новом соединении. Когда я спросил их, что это за язык, на котором они говорят, они мне ответили: «По-просту». Позднее я узнал, что «простой мовой» назывался и разговорный славянский язык Великого княжества Литовского, и более близкий к нему язык великокняжеских канцелярий и переводов священных текстов, выполненных в этом государстве. Характер этой связи части славянских языков с географически к ним близкими языками балтийскими с точки зрения теории языковых союзов[3] изучался в последующие годы В. Н. Топоровым и работавшими под его руководством сотрудниками Сектора структурной типологии славянских языков московского Института славяноведения. Их труды отражены в частности, в выпускаемых Сектором ежегодниках «Балто-славянские исследования». Постоянное общение с друзьями и коллегами по Сектору многое для меня прояснило в понимании современных языковых и культурных продолжений Великого княжества Литовского.

С другим языковым остатком этого государства в конце 1950-х годов я столкнулся в Трокае под Вильнюсом, где литовские друзья-лингвисты познакомили меня с первосвященником караимов Фирковичем. Караимы, когда-то приведенные из Крыма литовским великим князем Витовтом и составлявшие основу лейбгвардии литовских великих князей, на протяжении половины тысячелетия продолжали жить в Литве. В то время они составляли еще бóльшую часть населения Трокая. Я побывал в их молельном доме, напоминающем синагогу, хотя он от нее и отличается, как между собою разнятся и наборы сакральных текстов и соответствующих языков у караимов и в ортодоксальном иудаизме, о чем см. ниже. Фиркович мне рассказывал, как, желая спасти свой народ от вероятного преследования, он объяснял Пилсудскому, а потом нацистскому гаулейтеру Прибалтики, чем караимы, по разговорному языку тюрки, отличаются от евреев. В семейном архиве Фирковичей я увидел образцы написанных арабским письмом ранних образцов восточно-славянских текстов, составленных на территории Литовского Великого княжества. Позднее я начал изучать подобные западно-русские и тюркские («литовско-татарские») тексты, записанные восточными (арабским и армянским) видами письма; некоторые из жанров этих текстов рассмотрены ниже.

[3] Похожие мысли выдвинуты в недавнее время в связи с идеей объединения польского, кашубского, литовскою, белорусского и украинского языков в «зону Рокитно» (Rokytno-Zone): G. Déczy, B. Krueger. Op.cit. P. 130—151. Развивая идею Романа Якобсона о типологии политонических систем, можно было бы предположить наличие частично пересекающейся с зоной Рокитно политоиической области, кроме тоновых различий характеризующейся суперсегментным функционированием ларингализации наряду с тонами: Vyach. V. Ivanov, P. Dini. Languages | Writings | Religions | Cultures in the Great Duchy of Lithuania and Neighbouring Areas in 14—17th Centuries (Sociological Situation | Polyglossia) // Res Baltica. Pisa, 2001. P. 199—203 (русский вариант статьи: Балто-славянские исследования. М., 2002. С. 200).

Еще раз я смог не на востоке, а на западе — в Польше — наблюдать продолжение традиций того странного веротерпимого союза разных религий и языков, который просуществовал на этой земле несколько веков. В 1988 г. (через 30 лет после той поездки в литовские деревни) я приехал на конференцию в Беловежье, в места близ польско-белорусской границы. Участникам конференции показали местные села. Поразило, что католический костел, православная церковь и мечеть стоят рядом в одной деревне (до нацистских зверств были и синагоги), и священники, как и миряне, поддерживают друг с другом добрососедские отношения. Сохраняющиеся различия конфессиональных и разговорных языков этому не мешают. Этот симбиоз вер и языков для историка языка благодетелен и может быть привлечен, в частности, для того, чтобы опровергнуть неизбежность столкновения религий и языков в объединенной Европе[4]. Должен, однако, оговориться, что эта (относительная) гармония может быть предположена для определенного периода во внутренней истории Великого княжества Литовского, тогда как внешняя его история (особенно после унии с Польшей) изобиловала конфликтами с соседями, в частности, с восточным соседом — Московской Русью, что сказалось и на лингвистическом материале (языках и их контактах), и на металингвистическом его осмыслении. Вместе с тем продвижение Тевтонского ордена и других немецких колонизаторов на северной прибалтийской окраине Великого княжества угрожало существованию нескольких языков или ограничивало их функционирование.

С середины 1990-х годов, по мере того как в Европе происходили радикальные изменения и готовилась ее интеграция, история языков и культурных традиций Великого княжества Литовского все больше стала привлекать внимание ученых. В Будапеште и в Москве (в доме Балтрушайтиса) состоялись международные конференции, этому посвященные, вышли или готовятся к печати сборники докладов и статей. Аспиранты, увлеченные этой проблематикой, устроили в феврале 2001 г. в Лос-Анджелесе международную конференцию, где вместе с американскими учеными были и специалисты из России, Израиля, Италии. Вдвоем с Пьетро Дини, который одним из первых на современном уровне знаний описал эту необычную историческую ситуацию в своей книге о балтийских языках, мы набросали общий план изучения функций каждого из примерно 20 языков Великого княжества Литовского в их взаимодействии. Этот план мы доложили и обсудили на лос-анджелесской конференции с некоторыми из возможных участников будущей работы. Ниже использованы результаты многолетних дискуссий с ними и другими коллегами, а также их многочисленные опубликованные и еще

[4] Разумеется, нельзя односторонне идеализировать ситуацию. Например, на территории бывшего Великого княжества и в Польше, и в Литве, и на Украине были и в отдельные ранние периоды и позднее еврейские погромы и другие проявления взаимной ненависти этнических и религиозных групп. Но, оставаясь в пределах польской научной традиции XX века, я бы сослался на остающийся злободневным опыт гениального «польско-русского» (термин Р. О. Якобсона) лингвиста Бодуэна де Куртунэ, защищавшего права национальных меньшинств и в России начала века (где он сидел из-за этого в тюрьме), и в Польше (где от имени меньшинств он был выдвинут кандидатом в первые президенты). Из польских семиотиков, мне лично близких, этой проблемой в последние годы жизни был поглощен С. Жулкевский.

не напечатанные работы, за недостатком места только частично отмеченные в тексте. Я в особенности признателен А. Архипову, Ю. Верхоланпевой, П. Дини, М. Таубе, В. Н. Топорову. Ответственность за излагаемые выводы из всех этих работ лежит, разумеется, на мне.

I. Языки Великого княжества Литовского и соседних областей (общий обзор)

Для XIV—XVII вв. можно предварительно наметить такую картину функционального многоязычия на территории Великого княжества Литовского[5].

Северо-западные индоевропейские языки

А. Славянские языки

1. *Устный западно-русский* (*рутенский*) *или «простая мова»* (*«по-просту»*). Реконструированные черты устной речи (раннеукраинской и раннебелорусской). Диалекты этого устного языка, представляющие собой раннюю форму западных восточнославянских диалектов — (старо)бело-русского и/или (старо)украинского, использовались основной массой населения в повседневном общении и вместе с элементами церковнославянского (преимущественно западнорусского извода) и польского языков легли в основу главного письменного языка Великого княжества Литовского, на котором, в частности, писались документы великокняжеской канцелярии[6]. Выделяя в этом письменном языке черты, заимствованные из устных восточно-славянских диалектов, где они сохранялись и позднее (отчасти вплоть до настоящего времени), можно дать характеристику важнейших особенностей этих диалектов в эпоху Великого княжества Литовского. Согласно выводам специальной монографии Станга, в наиболее ранних из этих документов, относящихся к XIV—XV вв., преобладают диалектные черты украинского

[5] Ср. предварительную классификацию, в которую ниже внесены некоторые уточнения и дополнения: Vyach. V. Ivanov, P. Dini. Op. cit. В данном тексте языки для наглядности изложения перечислены в соответствии с их местом в генеалогической классификации, которая по сути в этом случае представляет меньший интерес по сравнению с позднейшими контактными их связями. Термин «Великое Княжество Литовское» относится и к государству, образовавшемуся после его унии с Польшей, но языковая ситуация в самой Польше, детально изученная в ряде работ, ниже специально не рассматривается. Отмечены только такие распространенные на территории Польши языки, как литовско- или польско-татарский (кыпчакский), которые были представлены в Великом княжестве Литовском.

[6] Значительный культурно-исторический и психологический интерес могут представить причины выбора этого языка и использовавшейся для его записи кириллицы первыми великими князьями, говорившими по-литовски и сохранявшими верность старой восточно-балтийской мифологии (см. В. Н. Топоров. Вильна: город и миф // Балтославянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 3—71; V. Toporov. Baltų mitologijos ir ritualo tyrimai. Rinklinė. Sudarė N. Mikhailov. Vilnius, 2000. с дальнейшей библиографией). Некоторые из них, как Ягайло (с детства), сами могли владеть западнорусским языком, что было обычно у литовской знати того времени.

типа (такие, как, в особенности, развитие старого *ě в *i*[7]). Однако постепенно по мере изменения границ и соотношения демографической значимости разноязычных групп получают преобладание черты белорусского типа[8]: смешение *ě и *e[9], аканье и цоканье. Эти различия вычленяются на фоне таких общезападнорусских фонетических черт, как развитие *w- > *w-/V* и *u-/C*[10] (праславянская билабиальная губная фонема сохраняется в позиции перед гласным и развивается в лабиализованный гласный заднего ряда верхнего подъема в позиции перед согласным, что отражается в мене графем, их обозначающих), утрата начального *ji-, спирантизация заднеязычного звонкого смычного[11], развитие слабого ера в *ы* (ъ > *y*) после плавных *r*, *l*[12]. Распространение некоторых изоглосс («умягчительное» *'a > *e/C'-C* в позиции после палатализованных согласных[13]) приурочивается к изменению границ Великого княжества Литовского и Польши: в этом случае социолингвистические факторы прямо отражены в соотношениях диалектов. Из морфологических изоглосс, объединяющих западнорусский с украинским и белорусским, можно отметить наличие особой звательной формы. Для периода, с которого начинаются дошедшие в позднейших копиях XVIII—XIX вв. тексты на более разговорном варианте языка, записанные арабским письмом, устанавливается постепенное движение от структуры, близкой еще к простой мове, к белорусскому: так можно интерпретировать, напр., отличия вариантов Китаба у Мил-

[7] О диалектном и хронологическом приурочении и географическом распространении: G. Shevelov. A Historical Phonology of the Ukranian Language. Heidelberg, 1979. P. 425—428.

[8] Chr. S. Slang. Die westrussische Kanzleisprache des Grossfürstentums Litauen. Oslo, 1935; Idem. Die altrussische Urkundensprache der Stadt Pololzk. Oslo, 1939. Обратное по сравнению с канцелярским языком соотношение по времени между элементами белорусского и украинского происхождения предполагается для ученого жанра языка, ср. W. Miakiszew. «Мовы» Великого княжества Литовского в единстве своих противоположностей // Studia Russica / Ed. A. Zoltan. XVIII. Budapest, 2000. P. 165—172.

[9] Данные ранних западнорусских памятников: Е. Ф. Карский. Белоруссы. Язык белорусского народа. Вып. 1. М., 1955. С. 202—207.

[10] W. Kuraszkiewicz. Zarys dialektologii wschodno-siowiackiej z wyborem tekstyw gwarowych. Warszawa, 1954. P. 82: P. Wexler. A historical Phonology of the Belorussian Language. Heidelberg, 1977. P. 140—141; G. Shevelov. A Historical Phonology of the Ukranian Language. Heidelberg. 1979. P. 294—301; материал из ранних западно-русских памятников: Е. Ф. Карский. Указ. соч. С. 330—332.

[11] См. анализ написания в древних западнорусских текстах в сопоставлении с диалектными данными: Е. Ф. Карский. Указ. соч. С. 369—373. Структурный очерк причин этого изменения дан князем Н. С. Трубецким: Н. С. Трубецкой. Избранные труды по филологии. М., 1987. С. 169—172. В текстах, написанных арабским письмом, в соответствующих формах встречается графема [h] («hā»), нередко чередующаяся с графемой [g] («ghajn»), см. примеры типа *dobreho* — *tego*: Cz. Lapicz. Kitab tatarów litewsko-polskich (Paleografia, grafika, język) // Uniwersytet Mikolaja Kopernika. Rozprawy. Toruń, 1986. P. 131; одной из возможных фонетических интерпретаций могло бы быть заднее фарингальное h, которое обнаруживается в украинских, части белорусских и юго-западных русских говоров (в отличие от заднеязычного звонкого фрикативного или смычного в других восточнославянских диалектах). Написание [g] («ghajn») может рассматриваться как полонизм: Cz. Lapicz. Op. cit. P. 154.

[12] Русская диалектология / Под ред. П. С. Кузнецова. М, 1973. С. 30—31.

[13] О написании в ранних западнорусских памятниках: Е. Ф. Карский. Указ. соч. С. 104—108.

кановича (1781 г.) и в поздней копии XVIII—XIX вв., найденной в Британском музее [14]. Близость фонетики и морфологии письменного западнорусского языка к белорусскому подтипу западно-восточнославянского доказывается и этими дополнительными источниками [15]. Граница между белорусскими и русскими говорами является размытой, что обычно объясняется борьбой между Великим княжеством Литовским и Русским государством, при которой земли, лежащие между ними (как Смоленская) неоднократно переходили из рук в руки [16].

2. *Письменный западно-русский* (*рутенский*) *язык* (*русская мова и простая мова*). На разных жанровых вариантах западнорусского (рутенского) письменного языка написаны уже упомянутые законодательные и деловые тексты великокняжеской канцелярии, а также летописи, разнообразные церковные канонические и неканонические сочинения, словари и некоторые другие тексты металингвистического характера и многочисленные переводы (с польского, хорватского, старочешского и других раннеписьменных славянских языков, с древнееврейского). Этот письменный язык, представленный в нескольких вариантах, содержит значительное число церковнославянских лексических элементов и синтаксических конструкций. Однако наличие ряда характерных фонологических и морфологических черт, объединяющих этот письменный язык с устной «простой мовой» и родственными ей украинскими и польскими диалектами, заставляет признать этот язык одним из тех письменных раннеславянских койнэ, где (как, например, и в древнерусском языке большинства текстов литературы Киевской Руси) соединялись церковнославянские элементы с местной традицией разговорного языка. Юлия Верхоланцева, в последние годы много сделавшая для определения характера этого письменного языка и анализа текстов на нем, переведенных с чешского, в своих недавних работах подчеркивает его смешанный характер [17].

В недавнее время была сделана попытка установить различие между канцелярским (в XIV—XVII вв.) и сакральным (начиная с XVI в.) употреблением письменного языка — соответственно «русской мовы» и «простой мовы» [18].

---

[14] G. M. Meredith-Owens, A. Nadson. The Byelorussian Tartars and their Writings // The Journal of Byelorussian Studies. T. 2. № 2. P. 141—176.

[15] А. К. Антонович. Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система. Вильнюс. 1968; Cz. Lapicz. Op. cit. (там же литература вопроса). Выводы Станга (Chr. S. Stang. Die westrussische Kanzleisprache des Grossfürstentums Litauen. Oslo, 1935. S. 123—131) по отношению к языку этих текстов неверны, потому что он основывался на ошибочно ранней их датировке. При принятии установленной даты (конец XVIII в.) отраженная в них поздняя фаза развития представляется предельно близкой к белорусской речи, в отличие от значительно меньше с ней сходного канцелярского языка, который на несколько столетий старше. Станг думал объяснить эту разницу только жанровым и стилистическим различием, тогда как наряду с ним нужно учитывать значительно более важное расстояние во времени между этими фазами языка.

[16] Ср., напр.: Русская диалектология / Под ред. П. С. Кузнецова. М., 1973. С. 20.

[17] J. Verkhotantsev. [Рец. на] Studia Russica / Ed. A. Zoltán // Res Baltica. Pisa, 2001. P. 225: Eadem. A Fifteenth Century Ruthenian Translation of the Song of the Songs from Czech // UCLA Indo-European Studies. Vol. III / Ed. B. Vine, V. Ivanov. Los Angeles, 2003 (в печати); Eadem. Lingua Ruthena Usitata in Polonia (Towards the Description of Ruthenian as a Koinē Formation of East and West Slavic). UCLA Dissertation. 2003 (готовится к печати).

[18] W. Miakiszew. Op. cit.

Для установления характера функциональных различий между письменным западно-русским и церковнославянским большую роль играют такие переводные тексты, как Книга Даниила, где используются в разных частях оба языка, причем их различие может отражать сходное различие между двумя языками (в частности, древнееврейским и арамейским, см. ниже) в подлиннике.

3. *Польский язык.* По мере увеличения роли польского элемента в Великом княжестве Литовском и его управляющих структурах главным образом после его унии с Польшей возрастала и роль польского языка, заимствования из которого характеризуют западно-русские диалекты с самого начала их жизни. Ко времени завершения существования Великого княжества усиливается антагонизм польского языка и письменного западно-русского в его административной (канцелярской) функции. Противостояние к концу XVII в. завершается полной победой польского языка, окончательно вытесняющего западно-русский. Вместе с тем постепенно значение польских по происхождению черт настолько увеличивается, что в ряде случаев оказывается под вопросом разумность отнесения языка определенного западно-русского текста к восточно-славянским языкам, а не к западно-славянским (с очень большим числом восточнославянизмов) или к некоторому промежуточному смешанному типу [19]. Польский язык становится одним из главных сакральных языков Литвы после принятия католической веры. С него выполнен ряд переводов на старолитовский, в котором содержится и много полонизмов. Разговорный польский язык был одним из языков Вильнюса и всего великокняжеского двора.

4. *Чешский язык.* Особое значение имеет язык тех старочешских текстов как духовного, так и светского повествовательного содержания, с которых сделаны переводы на западнорусский. Предполагается, что в их создании в XV—XVI вв. участвовали монастырские авторы чешского происхождения [20]. Но частично польское влияние шло через посредство польского языка.

5. *Церковнославянский.* В западно-русском изводе церковнославянского языка (в дальнейшем сокращенно обозначаемого в данной работе просто как «церковно-славянский») было некоторое количество слов и выражений, заимствованных из простой мовы. Но в целом по своей структуре язык оставался продолжением старославянского, как и другие изводы церковнославянского, из которых для литературы Великого княжества были существенны чешский, русский и хорватский. На основании описываемых ниже переводных текстов высказывается предположение, что в XVI в. (после выработки сакрального жанра рутенского или простой мовы) церковнославянский, на котором были написаны основные православные священные тексты, ей противопоставлялся как сакральный язык высшей ступени.

6. *Русский язык и его диалекты.* Русский (великорусский в старой терминологии) или восточно-русский язык и его диалекты был распространен на террито-

---

[19] Вопрос подробно изучен Ю. Верхоланцевой: J. Verkholantsev. [Рец. на] Studia Russica / Ed. A. Zoltán // Res Baltica. Pisa, 2001. P. 223—227; Eadem. A Fifteenth Century Ruthenian Translation of the Song of the Songs from Czech...

[20] J. Verkholantsev. A Fifteenth Century Ruthenian Translation of the Song of the Songs from Czech...; Eadem. Lingua Ruthena Usitata in Polonia...

рии Великого княжества Литовского и соседних областей, в частности, тех, которые находились между ним и Московской Русью. На северо-западных русских (древненовгородском и псковском или кривичском) диалектах говорили на северной границе Великого Княжества Литовского на территории, исторически связанной с балтийскими языками и с Литвой и Древней Пруссией[21]. В говорах, распространенных у этой границы, обнаруживаются явления, их объединяющие. В частности, в них имело место развитие **dl* > *gl*[22], общее для этих северных восточнославянских диалектов с западно-украинскими[23] и восточно-балтийскими (в западно-балтийском прусском, как и в польском, сохранялось **dl*). Похоже, что речь может идти о явлении типа тех, которые характеризуют языковые союзы.

Среди группы лиц, говоривших по-русски в Великом княжестве Литовском, были и выехавшие или бежавшие из России из-за испытанных ими там религиозных, политических и других трудностей или преследований. К их числу относился и знаменитый первопечатник Федоров, деятельность которого начинает издание пособий для преподавания славянских языков, использовавшихся в Восточной Европе.

Характерное для XVII в. оживление металингвистических работ (грамматик и словарей) по большей части осуществлялось в Великом княжестве Литовском. Позднее эта традиция оказала определяющее влияние на создание схемы описания русского языка в Российской империи.

По мере нарастания политического и военного противостояния Польши и Литвы, с одной стороны, и России, с другой, росло отрицательное отношение к русскому языку, который противопоставлялся другим языкам Великого княжества. Увеличение негативной оценки русского языка и его роли видно и в некоторых металингвистических сочинениях.

Не все выходцы из России получали благожелательный прием; в качестве примера можно привести судьбу Спиридона-Саввы.

---

[21] См. об историческом контексте и его отражении в языковом материале: В. Л. Янин. Новгород и Литва. Пограничные ситуации XIII—XV вв. М., 1986; В. Н. Топоров. К вопросу о «новгородско-литовском» пространстве и его языковой характеристике (по материалам XIII—XV вв.) // Res Baltica. Pisa, 2001. P. 7—22. Показательно само наличие Прусской по названию части в Новгороде.

[22] А. А. Шахматов. Очерк древнейшего периода истории русского языка // Энциклопедия славянской филологии. II. 1. П., 1915. См. суммарно об этом явлении: В. И. Борковский, П. С. Кузнецов. Историческая грамматика русского языка. М., 1963. С. 94—95; П. Я. Черных. Историческая грамматика русского языка. М., 1962. С. 90—92; А. А. Зализняк. Древненовгородский диалект. М., 1995.

[23] Совпадает, в частности, характер тех глагольных форм с исходом основы на зубной смычный в позиции перед окончанием, начинающимся с *-l*, где по преимуществу отмечается это явление. Соответствующие факты юго-западных украинских говоров были изучены уже начиная с 1920-х годов, см. G. Shevelov. Op. cit. с библиографией, но их соотнесению с данными более северных славянских и балтийских диалектов препятствовало значительное географическое расстояние, их разделяющее. Однако с точки зрения геолингвистики речь может идти об изоглоссе, объединяющей маргинальные диалекты. Тем не менее при отсутствии данных о подобном фонологическом изменении в других славянских диалектах Великого княжества Литовского остается и возможность чисто типологического сходства.

Б. Балтийские языки

Восточно-балтийские

7. *Литовский язык и его диалекты.* Хотя предполагается, что зона употребления литовского языка (как и других балтийских) была первоначально значительно шире, она в исторический период существенно сузилась. Но в Пруссии и Белоруссии сохранялись следы более обширной зоны, некогда занятой населением, говорившем на литовском языке. О более отодвинутых на северо-восток границах этой территории, непосредственно примыкавшей к Новгороду, свидетельствует как топонимика и ономастика, исследованная в цикле прервавшихся работ В. Н. Топорова, так и следы влияния балто-финских языков. Ими можно объяснить такие черты старолитовского языка, как система локальных падежей. Литовский язык, на котором говорило население, сохранившее архаическую политеистическую религию индоевропейского происхождения[24], оставался бесписьменным (письменность на всем обозреваемом пространстве связана с большими религиями осевого — в смысле К. Ясперса — времени; не исключено, что с религиозными соображениями и табу было соотнесено отсутствие письменности на литовском языке, появляющейся после принятия католической веры и начала сильного польского влияния). Интересным вопросом представляются причины отсутствия в старой Литве, сопротивлявшейся Тевтонскому ордену, немецкого влияния, во всяком случае в том объеме, который привел к умиранию прусского языка и создал угрозу для латышского (столкновение литовского и немецкого языков в Пруссии и прилежащих районах относится к позднейшему времени). Боясь западных соседей и связанных с ними латыни, польского и немецкого языков, литовская элита и великий князь принимают простую мову в качестве основного языка деловых актов. Литовский язык содержит большое число польских заимствований, лишь отчасти восходящих ко времени первых контактов двух языков, а в основном проникших в язык после принятия в Литве католичества. В старолитовских текстах представлены некоторые диалектные вариации внутри аукштайтских говоров (например, в текстах Бреткунаса). Жемайтский диалект севера и северо-запада Литвы отличается от других литовских говоров и имеет с чисто лингвистической точки зрения необходимую для отдельного языка самостоятельность, нереализованную по внешним причинам. Этот диалект по структуре тонов, среди которых один характеризуется ларингализацией, входит в зону, включающую, во-первых, латышский язык, ливский, южно-эстонский диалект лейву, образующие единую цепь вдоль Балтийского моря, а во-вторых, такие германские языки, как датский и исландский.

8. *Латышский язык и его диалекты, латгальский язык.* Несмотря на исключительный архаизм литовского языка, сохраняющего многие позднеиндоевропейские формы (времени после отделения хеттского языка) почти без изменения,

[24] С точки зрения исторической типологии успехи походов литовских великих князей, расширивших пределы Великого княжества от моря до моря, можно было бы сравнить с быстротой и размахом монгольских и тюркских завоеваний, совершенных также народами, не имевшими религии типа той, которая характерна для осевого времени по Ясперсу.

именно в латышском языке отражены в наиболее полном виде некоторые из индоевропейских мифологических представлений и соответствующие слова и названия (как *Jumis*[25]). Поэтому и здесь прослеживается связь древней религии с отсутствием письменности, приходящей после крещения. Ранние заимствования из восточнославянского (*ķuŗmis* «тюрьма», *ķiseļs* «кисель» и др.) подтверждают интенсивность контактов на латышско-восточнославянской границе. Хотя формально латышский язык входил в сферу влияния Польско-Литовского государства, к XVI в. растущее немецкое воздействие приводит к постепенному превращению немецкого языка в средство общения элиты, и латышский язык, в то время сохранявшийся преимущественно в деревнях, частично вытесняется немецким из городов. Религиозные различия между протестантизмом в Латвии и католичеством в Латгалии способствуют обособлению латгальского языка, который в меньшей мере подвержен немецкому влиянию и имеет существенные следы взаимодействия с восточно-славянскими языками. В латышском языке содержится много заимствований из умершего куршского языка, который по ним реконструирован; в более раннюю пору он занимал существенную часть территории к северу от области, занятой литовским языком.

Западно-балтийские

9. *Прусский язык.* Самые ранние сведения относятся ко времени, когда у пруссов еще сохранялась архаичная религия, восходящая к балтославянской и индоевропейской, и соответствующая древняя терминология. В этом пруссы и ятвяги сходны с литовцами и латышами раннего периода, и у них тоже отсутствует письменность. Можно полагать, что в околобалтийском пространстве от поморских славян через Пруссию и Литву до Латвии тянулась циркумбалтийская цепь славянских и балтийских архаичных культур, сохранявших древнюю религию и соответствующие лексические и семантические элементы; все они характеризовались отсутствием письменности, возникающей только после прихода христианства (если в этот ранний период уже возникала необходимость в письменной передаче информации, она осуществлялась на другом языке, отсюда роль западнорусского письма с кириллической письменностью у первых литовских великих князей); продолжение этой циркумбалтийской зоны можно видеть в областях, занятых балтофинским населением на севере и скандинавами на северо-западе и востоке (варяги на Руси)[26]. Хотя номинально Пруссия входила в область

[25] Еще Харрис (R. Harris. Boanerges. London, 1911) в особой главе своей книги о близнечном культе отмечал исключительный архаизм образов латышских дайн, ср. D. Ward. Indo-European Twins. Los Angeles, 1954. Сходные мысли подробно обоснованы в специальных работах В. Н. Топорова и автора настоящего текста, ср. Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

[26] Ср. выше о границах зоны, определяемой системой топов. Из общих для всей околобалтийской мифологической зоны тем можно отметить намеченный литовским фольклористом Балисом еще в его довоенных работах сюжет преследования Богом Грозы его противника (который в христианское время переосмысляется как Чёрт). Сюжет остается центральным и для народной мифологии Литвы, Белоруссии и Польши и поэтому характеризует архаичный слой дохристианских представлений на всей территории Великого княжества Литовского, ср. Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Указ. соч.

юрисдикции Великого княжества Литовского, достаточно рано начинается немецкая агрессия вдоль территорий у Балтийского моря в направлении на северо-восток. Образуется немецкое герцогство Пруссия. Прусский язык выходит из употребления. Теперь мы о нем знаем только по немногочисленным текстам, за малыми исключениями переводным и связанным с христианской религией, то есть поздним не только по хронологии, но и по семантике. В языке есть значительное количество польских заимствований, явившихся в целом результатом поздних контактов периода существования Польско-Литовского государства. Более ранние контакты со славянами привели к употреблению ряда древних форм славянского происхождения (по глоттохронологии прусский язык ближе к славянским, чем восточно-балтийские, поэтому контакты первоначально облегчались значительной близостью языков).

10. *Ятвяжский язык.* Среди номинально входивших в сферу влияния Великого княжества Литовского западно-балтийских языков, в основном постепенно исчезнувших под натиском немецких колонизаторов, ятвяжский дальше других продвинулся на восток. Ранее его восстанавливали по крайне скудным и отрывочным свидетельствам. Обстоятельства сохранения копии при уничтожении оригинала сравнительно недавно найденного ятвяжского словарика, который бы подтверждал длительное существование ятвяжского на собственно литовской территории, остаются настолько загадочными, что это свидетельство пока нельзя считать достоверным [27].

В. Германские языки

11. *Идиш.* Согласно новейшим исследованиям по истории идиш, предполагается более раннее начало его обособления от других (средне)немецких диалектов (до этого принималась дата XIV в.) и значительная роль в этом процессе, наряду с древнееврейским, сохраняющимся и дальше в качестве сакрального и ученого языка, также и славянских диалектов. Хотя этот период формирования языка мог протекать на территории Германии, тем не менее достаточно скоро значительные массы населения переселяются дальше на Восток. На территории Великого княжества находились также группы еврейского населения, переселившегося в Галицкую Русь из Киевской Руси, где роль еврейского населения и древнееврейского языка как средства письменной коммуникации для X в. и позднее доказывается кембриджским письмом (из архива каирской генизы) и другими недавно выявленными данными. Переход переселенцев с Юго-Востока, как и евреев, остававшихся на Украине, на идиш, сложившийся в Центральной Европе, должен был осуществиться на территории Великого княжества Литовского в первые столетия его существования.

12. *Нижненемецкий и верхненемецкий.* Нижненемецкий и верхненемецкий распространяются на северной окраине Великого княжества Литовского, посте-

---

[27] Вместе с тем нужно заметить, что если верны предположенные В. Шмидом параллели формам этого словарика в идиш, это не только не служило бы доводом в пользу его подложности, но скорее говорило бы о фиксации тех реальных контактов разговорных языков, которые должны были быть характерными для языковой ситуации Великого княжества Литовского.

пенно вытесняя прусский и другие западно-балтийские диалекты и ограничивая возможности литовского языка на границе Литвы и Пруссии и навязывая свое иерархически значимое положение латышскому и отчасти южно-эстонскому. Северная граница немецкой экономической экспансии находится в районе Новгорода, вовлеченного в систему ганзейских городов. Но, судя по берестяным грамотам, в западно-христианской церкви в Новгороде (в его Готском конце) богослужение велось на латинском языке (сохранилась грамота с перечислением латинских названий служб). В более позднее время немецкий приобретает все большее значение как инструмент для металингвистического описания прусского (начиная с Эльбингского словаря), литовского и некоторых других языков Великого княжества и прилегающих областей (словарь псковского диалекта Фенни и др.).

Другие западно-индоевропейские («древнеевропейские») языки

Г. Латино-фалискская подгруппа италийских языков

13. *Латинский.* Латынь была одним из языков великокняжеской канцелярии и двора и сакральным языком устного и письменного (позднее печатного) общения тех многочисленных жителей западной части государства, которые исповедовали католическую веру, а также основным языком богословской и университетской учености. С латыни сделано много переводов на польский и старолитовский. По мере становления и развития таких богословских и культурных центров, как Вильнюсский университет, все большее значение приобретает латынь в качестве основного языка знания (не только письменного, но и устного в ученых диспутах). Вместе с тем именно в сочинениях на латыни в Центральную Европу проникают идеи таких неортодоксальных с точки зрения католической церкви последователей гениального Иоахима из Фиоре, как Дольчино, от которых в 1318 г. папа Иоанн XXII предостерегает епископа Краковского[28]. Для лингвистики особое значение имеет использование именно этого инструмента как металингвистического, в частности, в словарях и грамматиках языков (старолитовского и других) и в рассуждениях о соотношениях языков[29]. В некоторых особых случаях латинский язык в качестве разговорного койнэ становился преимущественным языком придворного общения, как при дворе Стефана Батория, который сам не владел ни одним из основных языков управляемой им страны.

Д. Восточно-индоевропейские языки

14. *Армянский.* В XIV в. значительные массы армянского населения переселяются в Галицкую Русь и в Подолье и заселяют также прилегающие к ним рай-

[28] M. Reeves. The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism. Notre Dame, 1993. P. 247; M. Reeves. Joachim of Fiore & the prophetic future. Phoenix Mill, 1999. P. 49.

[29] Предмет настоящего сообщения частично предвосхищают многочисленные латинские сочинения, написанные в Польше и в Литве. Их анализ дан в ряде работ П. Дини, таких, например, как: P. U. Dini. Polyglossia and linguistic Variations in the Grand Duchy of Lithuania according to Miecovita (XVI cent.) // Studia Russica / Ed. A. Zoltán. XVIII. Budapest, 2000. P. 49—54.

оны Польши и Великого княжества Литовского. К 1356 г. относится грамота, дарованная армянам Львова польским королем Сигизмундом, к 1367 г. — утверждение Григория армянским епископом Львова. Армянский язык вплоть до XVI в. сохраняется в качестве сакрального языка в церковном общении и после перехода большой части его носителей на другие языки, в частности, на кыпчакский польско-литовско-татарский, и принятия ими католической веры. Носители последнего в своих текстах, содержащих и армянские заимствования наряду со славянскими, пользуются армянским письмом. Некоторые тексты, как псалтырь XVII в., хранящаяся в Кракове (библиотека Музея Чарторыского, № 3546), написаны на двух языках — армянском и тюркском-кыпчакском.

15. *Греческий.* Греческий язык использовался как один из священных языков христианской церкви и преподавания в православных и католических духовных учебных заведениях и в университетах. С греческого переведены некоторые из церковнославянских текстов, имевших распространение (не только рукописное, но и печатное) на территории Великого княжества Литовского.

16. *Цыганский.* Есть данные, что носители центрально-европейских диалектов цыганского (индо-арийскою) языка, содержащих заимствования из южно-славянских и других балканских языков, находились в Вильнюсе уже в 1501 г. Появление носителей юго-восточных (украинских) диалектов, в которых к тому времени были уже восточно-славянские заимствования, можно предположить для соответствующей территории Великого княжества Литовского уже в предшествовавшие века.

Е. Тюркские языки.

17. *Караимский.* Язык, относимый к кыпчакско-половецкой группе тюркских языков, со времен великого князя Витовта был распространен при его дворе и под столицей — Вильнюсом в Трокае (см. вводную часть настоящего сообщения). Хотя сфера общения носителей языка за пределами замкнутой караимской этнической и религиозной общности оставалась весьма ограниченной, караимам приходилось для этих внешних целей пользоваться такими общеупотребительными языками, как литовский, польский и западно-русский. Они были двуязычными или многоязычными, но удержали свой язык на протяжении больше чем половины тысячелетия.

18. *Литовско-татарский* (*кыпчакский*). В то время как основная масса литовских татар, говоривших на тюркском языке кыпчакско-половецкой группы, во второй половине XVI в. переходит на простую мову, сохраняя при этом мусульманскую веру, вариант этого языка употребляется польскими армянами, перешедшими в католичество и использовавшими в деловой переписке с 1667 г. польский язык, на который они впоследствии переходят полностью. Тюркские тексты записаны армянским письмом и в значительной степени переведены с армянского. Самый поздний написанный армянским письмом текст на тюркском письменном языке относится к 1681 г. Славянские заимствования в этом языке частично имеют восточно-славянскую фонетическую форму: так, в своде законов польский король именуется *k'oral polski* (существительное образует правильные

тюркские формы: *k'orol-ga*, *k'orol-nung*)[30]. Можно думать, что эти заимствования из простой мовы были сделаны на территории Великого княжества Литовского, в Галиции и Подолии, куда армяне, позднее перешедшие на кыпчакский тюркский язык, переселились в XIII—XV вв. из Крыма, с Северного Кавказа и других областей на северном берегу Черного моря. Интерес представляет название латинского языка *mēmič* из славянского обозначения тех, кто не может говорить на языке данной группы[31] (литовско-татарский язык обозначается как *bizim tilg a* «наш язык» или как *xäp/bčax* «кыпчакский», армянский — *ērmēni*). Число таких заимствований из западно-русского и из польского немногочисленно, как и число заимствований из армянского.

У мусульман — литовских татар, перешедших на простую мову, кыпчакский язык остается одним из священных языков, иерархически менее значимым, чем арабский (ср. ниже).

Ж. Семитские языки

19. *Древнееврейский.* Древнееврейский язык был священным языком текстов, использовавшихся при богослужении, в котором принимали участие миряне, говорившие в одном случае на идиш (количественно значительная группа населения в разных частях Великого княжества), в другом — на караимском языке (в административном центре Литвы — Вильнюсе и около него). Разница между языковыми соотношениями в этих двух группах населения заключалась в том, что в первом случае в них участвовал и арамейский язык, выступавший в роли священного языка высшего ранга (см. ниже об отражении этого различия в языках славянского перевода), тогда как у караимов, не признававших Талмуда и других текстов, написанных по-арамейски, древнееврейский был единственным сакральным языком. На древнееврейском написан также ряд богословских, мистических и научных текстов, переведенных на письменный западно-русский язык.

20. *Арамейский.* Использовался в священных текстах Талмуда и в наиболее сакрально отмеченной молитве Йом Киппура Kol Nidrey всем еврейским населением, говорившим на идиш, и мог считаться сакральным языком первостепенной важности (ср. ниже о его функциональном отношении к церковнославянскому и переводах с него на церковнославянский).

21. *Арабский.* Арабский язык использовался на территории Великого княжества Литовского в качестве священного языка мусульман, разговорными языками которых могли быть западно-русский (простая мова), кыпчакский-татарский и еще некоторые языки из числа названных выше (есть сведения, хотя и недостаточно подробные, о проживании в Великом княжестве и мусульман-носителей других языков, напр., кабардино-черкесского, с точки зрения генеалогической

[30] См. тексты, приведенные в издании: M. Lewicki, R. Kohnowa. La version turque-kiptchak du code des lois des Armeniens polonais d'après le ms. N 1916 de la Bibliothèque Ossolineum // Rocznik Orientalistyczny. T. XXI. 1957. P. 158—159 sqq.

[31] По-видимому, этим можно было бы объяснить случаи, когда это слово относится и к польскому языку, см. текст, опубликованный в работе: M. Liewicki. R. Kohnowa. Op. cit. P. 159, 252, 278.

классификации относящегося к западным северокавказским языкам). Классический арабский, как язык Корана или хотя бы отдельных отрывков из него, был известен части этой конфессиональной группы населения. Другие знали соответствующие тексты главным образом по переводам. Но существовало очень значительное число славянских текстов, записанных арабским письмом. Есть 4 вида «литовско-польских» (в других терминах «белорусских») кыпчакско-татарских рукописей, писанных арабским письмом и переведенных на простую мову с арабских и тюркских подлинников, но при этом иногда включающие небольшие отрывки оригинала:

1. «Китабы» (или «Аль-китабы» от арабск. *kitab* 'книга', форма с определенным артиклем *al-kitab*). Эти тексты содержат богословские, нравственные и исторические рассуждения, религиозные истории и мифологические повествования [32].

2. Тефсиры (от арабск. *tafsir* «комментарий, толкование») представляют собой построчный перевод текстов Корана на польский или рутенский язык и близкие ему диалекты.

3. Хамаилы (от арабск. *hama'il* «талисман») — маленькие куски бумаги с магическими заклинаниями. У одного из высших мусульманских духовных лиц (муфтия) Вильнюса хранились такие бумаги с записанными кириллицей частями Корана и их славянским переводом. Но большинство хамаилов, как и «далавары» (оттюркск. *dua-lar* «молитвы») написаны по-арабски или на одном из тюркских диалектов.

4. Теджвиды (от арабск. *tadjvid* «правила верного чтения Корана») написаны «по-просту». В «западно-русских» (или «рутенских») текстах, переведенных с арабского или тюркского, встречаются ключевые термины, заимствованные (с относительно небольшими фонетическими изменениями, касающимися преимущественно гласных) из языка оригинала, напр., арабск. *farż* «нравственное обязательство, необходимое поведение», *rasul* «пророк», *bāb* «раздел, часть книги», *maktab* «мусульманская школа» [33].

Переводить на простую мову начали во второй половине XVI века, когда на нее переходит большинство татар, живших в Великом княжестве Литовском.

3. Финноугорские языки

22. *Эстонский и ливский.* Оба балтофинских языка (как и некоторые другие им родственные, в том числе и отраженные в новгородских берестяных грамотах), находились на северной границе Великого княжества Литовского [34]. Их

---

[32] Напр. «Китаб» Милкамановича, копированный в 1781 г. и обнаруживающий сочетание белорусских элементов с польскими: Cz. Łapiez. Op. cit. Самый ранний из известных китабов относится к 1631 г., но традиция их сочинения начинается не меньше чем за столетие до этого. Ср. K. Dufala. Ze skarbów kultury tatarskoj // Studia Russica / Ed. A. Zoltán. XVIII. Budapest, 2000. S. 59—64.

[33] Cz. Łapiez. Op. cit. P. 228, 232.

[34] В последний период существования Великого княжества Литовского эстонский отчасти и ливский целиком входили в его номинальную территорию, ср. карту Европы в 1610 г. Но с относительной свободой и терпимостью совмещались рыхлость организации государства или его аморфность: по существу обе области входили в сферу влияния немецких тевтонских орденов и соответственно немецких диалектов.

ранние контакты с северо-западными русскими (древненовгородским и псковским) диалектами, также распространенными у этой границы, свидетельствуются такими древними заимствованиями, как староэстонские названия «мыла» и «вил», отражающими развитие **dl > gl*[35], общее для этих северных восточнославянских диалектов с западно-украинскими и северо-западнославянским (см. выше).

23. *Венгерский.* Роль венгерского языка стала значительной во время правления Стефана Батория, который на нем изъяснялся с придворными, знавшими этот язык. Сам он других разговорных языков управляемого им государства не знал и пользовался как койнэ латинским языком.

II. Соотношение между разными письменными языками

1. Письменный западно-русский в его функциональном отношении к церковнославянскому

Для выяснения функционального соотношения письменного западнорусского (в его сакральном употреблении) ицерковнославянского, из которого в западнорусском содержится столько заимствований, что грань между этими языками не всегда легко определить, особое значение имеет открытие, сделанное выдающимся исследователем древнерусско-еврейских культурных связей А. Архиповым[36], недавно развитое М. Таубе, работы которого[37] открывают (вслед за трудами его учителя М. Альтбауэра[38]) новый период в исследовании западно-русской литературы, переведенной с древнееврейского. Как показали А. Архипов и М. Таубе, в Книге Даниила (рукопись XVI в.)[39] те части, которые написаны по-древнеев-

[35] Впервые указано: А. А. Шахматов. Очерк древнейшего периода истории русского языка // Энциклопедия славянской филологии. II. I. П., 1915. См. об этом явлении в славянском и балтийском выше.

[36] А. Архипов. По ту сторону Самбатиона. Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X—XVI веках // Monuments of Early Russian Literature. 9. Oakland, 1995. С. 164 след. (предварительная формулировка дана уже в его диссертации 1982 г. о гебраизмах в западно-русской Книге Даниила).

[37] M. Taube. On two related Russian translations of the Song of Songs // Slavica Hierosolymitana. 7. 1985. P. 203—210; Idem. The Spiritual Circle in the Secret of Secrets and The Poem of the Soul // Harvard Ukranian Studies. 18. № 3/4. 1994 (издано в 1998 г.). P. 671—685; Idem. The «Poem of the Soul» in the Laodicean Epistle and Literature of the Judaizers // Harvard Ukranian Studies. 19. 1995a. P. 671—685; Idem. The Kievan Jew Zacharia and the astronomical Works of the Judaizers // Jews and Slavs / Ed. W. Moskovich e. a. 3. 1995b. P. 41—47; М. Таубе. Предисловие к «Логическим Терминам» Маймонида и ересь жидовствующих // Памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 239—246; Он же. Подлинный и вымышленный Иерусалим в восточнославянских переводах с еврейского XV века // Jews and Slavs / Ed. W. Moskovich e. a. 7. 2000. P. 41—47; M. Taube, H. G. Lunt. The Slavonic Book of Esther. Text, Lexicon, Linguistic analysis, Problems of Translation // Harvard Series in Ukranian Studies. 1998.

[38] M. Altbauer. The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-century Jewish Translation into Belorussian (Vilnius Codex 262). Jerusalem, 1992.

[39] Е. Евсеев. Книга пророка Даниила в переводе жидовствующих по рукописи XVI в. // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских. 202. М., 1902.

рейски, переведены на письменный западно-русский язык, тогда как арамейские части переведены на церковнославянский. Согласно Таубе, это можно объяснить тем, что арамейский в это время уже воспринимался как сверхсвященный язык, тогда как древнееврейский уступал ему в степени сакральности [40]. В таком случае для соответствующей среды сходное соотношение можно предположить и между двумя славянскими письменными языками.церковнославянский можно было бы считать языком высокой степени сакральности, а западнорусский занимал следующее за ним место в иерархии языков. Можно было бы попытаться продолжить это противопоставление письменных языков, занявшись их связью с разговорными языками. Функции повседневного общения в еврейской среде в основном выполнял идиш, в славянской — разговорный западнорусский. Если намеченные соотношения верны, то ситуацию можно представить следующим образом, см. таблицу 1:

Таблица 1. Функциональное соотношение языков

Тип конфессии	*Функциональный тип языка*		
	Священные языки		*Язык мирян*
	высокий	*средний*	*разговорный*
Православие	церковно-славянский	письменный западнорусский в сакральном употреблении (простая мова)	разговорный западнорусский (русская мова)
Иудаизм	арамейский	древнееврейский	идиш

Получаемая трехфункциональная система напоминает (при различии функций промежуточного типа) теорию трех штилей Ломоносова, которую, однако, нередко выводят из французских теорий литературного языка. Сопоставление этих двух систем, в которых высшей точкой отсчета служит церковно—славянский, может быть не только типологическим, если принять во внимание вероятную историческую преемственность теорий XVIII в. по отношению к предшествовавшему XVII в., когда и языковая практика (в том числе и поэтическая у поэтов польско-русского барокко, как Полоцкий и Белобоцкий), и, в особенности, ее металингвистическое описание складывались под сильнейшим воздействием норм и представлений, сложившихся либо в Великом княжестве Литовском, либо в областях, с ним связанных, как Польша и Украина.

С. 127—164; Он же. Книга пророка Даниила в древне-славянском переводе: Введение и тексты. М., 1905; А. Архипов. Указ. соч. Сейчас кодекс F-19-262 в собрании Литовской академии наук в Вильнюсе.

[40] Эта относительно более новая ситуация не имела места у караимов, которые не пользовались Талмудом и ограничивались в своем варианте иудаизма только священными книгами, написанными по-древнееврейски. Более ранняя картина соотношения древнееврейского и арамейского может быть восстановлена на основании таких мест Ветхого Завета, как Иеремия 10:11 (правители-язычники говорят по-арамейски, правоверное население по-древнееврейски). Быт. 31:47 (Лабан говорит по-арамейски, Яков — по-древнееврейски). Соотношение этих языков в Книге Даниила не вполне точно соответствует распределению по главам двух славянских священных языков в западно-русском переводе, но причины этого неполного соответствия пока не выявлены.

Можно думать, что типологически сходное разделение функций двух сакральных языков — арабского и западнорусского (тексты на котором записывались арабским письмом) — могло иметь место в определенный период и у литовских (польских) татар: наиболее престижным всегда был арабский язык (отчасти иногда в сочетании с тюркским кыпчакским татарским, что ведет к усложнению системы, становящейся трехступенчатой при сохранении первого места у арабского языка и второго у тюркского), но для повседневного широкого употребления священные тексты переводились на простую мову, хотя записывались арабским (сакральным) письмом.

В других случаях, когда есть несколько сакральных языков, как, например, в Литве XVII в., где такими были латинский, польский и старолитовский (в большой степени совпадающий с разговорными старолитовскими аукштайтскими диалектами), определение иерархической соотнесенности их друг с другом зависит от целого ряда дополнительных факторов.

2. Соотношение между языками и письменностями и проблемы перевода и перекодирования

Соотношение между некоторыми из охарактеризованных выше языков в функциях сакрального и/или мирского повседневного общения, их связи с письменностями и религиями могут быть проиллюстрированы таблицей 2.

Таблица 2. Связи языка, религии и письменности

Этническая группа	*Религия*	*Разговорный язык*	*Священный язык*	*Письмо*
Западнорусские (украинцы и белорусы)	Православие (восточное христианство)	Простая мова (устный рутенский или западнорусский) язык	Церковно-славянский и простая мова (письменный рутенский или западнорусский) язык	Кириллица
евреи	иудаизм	идиш	древнееврейский и арамейский	еврейское и арамейское
караимы	вариант иудаизма (без Талмуда)	тюркский (кыпчакский) караимский	древнееврейский	еврейское
литовские татары	ислам	простая мова	арабский, кыпчакский и простая мова (письменный рутенский или западнорусский)	арабское
армяне (татары)	католичество (западное христианство)	тюркский (кыпчакский) татарский	латинский	армянское

По отношению к некоторым языкам положение осложняется социолингвистическими различиями, что можно показать на примере определенных периодов в истории восточнобалтийских языков, см. табл. 3.

Таблица 3. Социолингвистические различия

Этническая группа	литовцы	латыши
Исторический период	после образования великого княжества до принятия католичества	после упрочения Тевтонского ордена
Религия	язычество (древняя архаическая религия, восходящая к балто-славянской и индоевропейской)	христианство
Язык элиты	простая мова и русская мова (письменный западнорусский или рутенский язык)	немецкий
Священный язык	литовский и литовские диалекты (жемайтский и др.)	латынь
Язык простого населения		латышский
Письмо	кириллица для простой мовы, литовский бесписьменный	латинское

Проблема письменности была основной для соотнесения языковых и религиозных традиций. При конфликте простой мовы и польского языка в период окончания существования Великого княжества Литовского одной из главных проблем остается возможность использования кириллицы. Татары, перешедшие на русскую мову, при этом тексты на ней записывают арабским письмом, которое было до того связано с сакральным арабским языком; татары-армяне, до XVII в. пользовавшиеся тюркским кыпчакским языком, сохраняют армянское письмо, которое до перехода в католичество у них было связано с их ранним сакральным языком — армянским.

При переводе на другой язык большое значение имела транслитерация[41]. Для славистики представляется весьма интересным, что при переводе с одного славянского языка на другой родственные слова перекодируются друг в друга по звуковым законам, которые позднее были открыты сравнительным языкознанием. Можно напомнить формулировку Романа Якобсона: «говорящие сравнивают между собой языки» (speakers compare languages). В данном случае этим занимаются переводчики, чья языковая практика на века опережает развитие науки о языке.

Приведу примеры, обнаруживаемые при сопоставлении перевода на простую мову (п. м.) и старочешского (ч.) текста *Песни песен*[42]:

п. м. **єтороже(-м)-мъ**: ч. *strah(-)n-u-/-ym* (1:5 и 8:11) и
п. м. **сторожєвє**: ч. *strah(-)nij* (5:7);
п. м. **пороχү**: ч. *prachu* (3:6);

[41] См. подробно: J. Verklwlantsev. [Рец. на] Studia Russica…; Eadem. A Fifteenth Century Ruthenian Translation of the Song of the Songs from Czech…; Eadem. Lingua Ruthena Usitata in Polonia…

[42] Сравнение проведено при сопоставлении двух параллельных текстов — западнорусского и чешского — в приложении к указанным выше работам Ю. Верхоланцевой (там же), которая дала их детальный анализ по другим стилистическим критериям. В скобках указаны цитируемые места рукописей: рутенского (Синодальное Собрание 558, Гос. исторический музей, Москва) и чешского (Библия Padeřovská) текста.

также в корне, выступающем с разными префиксами и суффиксами в оригинале и в переводе:

1) *oro* : *ra*
   п. м. **ѡ(-)город-а, ѡ(-)город(-)окъ**: ч. *za(-)hrad(-)a/u* (4:12 и 4:16)
   п. м. **городѣм(жє)**: ч. *ohradme* (8:9)
   п. м. **оборочлніє**: ч. *obracenie* (7:10);
2) *olo* : *la*
   п. м. **моло^д^ци**: ч. *mladicie* (1:1)
   п. м. **молодницамъ**: ч. *mladiciem* (6:7)
   п. м. **ꙁолотыи**: ч. *zlatte* (1:10)
   п. м. **ꙁолотоє**: ч. *zlatte* (3:10)
   п. м. **ꙁолота**: ч. *zlatto* (5:11)
   п. м. **голо^л^**: ч. *hlas* (1:10; 2:8; 2:12; в 2:14 дважды повторяется; 5:2)
   п. м. **голов-а/-ы**: ч. *hlaw-a/-y* (5:2 и 7:5)
   п. м. **волосы**: ч. *vlasowe* (6:4), *vlas-i* (7:5);
3) *ere* : *řie/ře*
   п. м. **сєрєбро^м^**: ч. *střiebrem* (1:10)
   п. м. **сєрєвраныи**: ч. *střiebrne* (8:9)
   п. м. **пєрєскакнваючи**: ч. *přeskakuge* (2:8)
   п. м. **дєрєвомъ**: ч. *dřiewem* (8:5)
   п. м. **ѡтєрєгаю**: ч. *ostřiehagij* (8:12);
4) *l* : *dl*
   п. м. **оүвєл**: ч. *uwedl* (1:3 и 2:4)
   п. м. **горл-ү/-о**: ч. *hrdl-u/-o* (1:9, 5:16 и 7:9)
   п. м. **горъли^ч^ка**: ч. *hrdlicie* (1:9)
   п. м. **горъличинъ**: ч. *hrdliči* (2:12)
5) *ml'* : *m-*
   п. м. **ꙁємли**: ч. *zemi* (2:12).

На основании приведенных соответствий и других, им аналогичных, можно утверждать, что по фонетическим критериям язык перевода является восточнославянским (но смешанный тип языка проявляется в наличии нескольких дублетов типа **голова** : **глава**; как и в литературном русском языке, слова второго рода представляют собой лексические заимствования из церковно-славянского, а в данном тексте — и из старочешского оригинала; слова первого рода — восточнославянские — отличаются регулярностью фонетических соответствий и статистически преобладают). Перекодируя слова, по облику западнославянские (старочешские) в тексте, содержащем и южнославянские церковно—славянские формы, переводчик заменял формы на восточнославянские, действуя в соответствии с теми правилами, которые несколько веков спустя были открыты сравнительно-историческим славянским языкознанием. При значительной близости языков это делало возможным частично заменять перевод фонетическим перекодированием.

В Великом княжестве Литовском при существовании ряда важных в религиозном и культурном отношениях языков перевод с них на основные языки, служащие для общения, осуществляется в соответствии с принципами, выработан-

ными в каждой из данных культурных традиций. В качестве примера можно привести Свод законов польских армян, составленный на их польско-литовско-татарском тюркском (кыпчакском) языке. В нем повторяется формула «переводить с языка (*tilin-dan*) ⟨...⟩ на язык (*tllin-a*)», которая буквально (с минимальными вариациями падежных форм) совпадает с применявшейся почти за тысячелетие до этого в многочисленных переводах на родственный древнетюркский язык в Центральной Азии, отличавшейся не меньшим языковым многообразием, ср. *tilin-lin...tilin* в древнеуйгурском переводе китайского буддийского сочинения «Да Тан Дацыэньсы Сань-цзан фаши чжуань» (Ин-т востоковедения РАН, Санкт-Петербург), *tilin-tin...tilin-čä* (также с обратным порядком слов) в сходном контексте переводов с «тавгачского» языка на тюркский в других уйгурских текстах [43] и в часто приводимом в литературе по тохарским языкам колофоне тюркского текста, переведенного с тохарского А оригинала, который сам переведен с «угу-кушанского».

Существование в устном языковом и письменном общении в Великом княжестве Литовском нескольких семантических сфер текстов, связанных с главными религиями Западной Евразии осевого времени — христианства (в его восточных и западных разновидностях), иудаизма (с его вариациями) и мусульманства — делало задачу перевода крайне важной как для достижения единства разных этнических групп внутри каждой из этих сфер, так и для установления связей между этими основными сферами. С последней точки зрения особенно существенны переводы с древнееврейского на простую мову. По отношению к языкам, использовавшимся в начале рассматриваемого периода в зоне сохранения архаических мифологий при бесписьменном характере основного языка населения, характерен в случае социальной необходимости в письменном языке выбор такого из уже имеющихся койнэ, которое в наименьшей степени угрожает стабильности существующей системы. Так может объясняться выбор простой мовы как канцелярского языка первыми литовскими великими князьями *.

[43] См. раздел «Kolophone» в антологии, приложенной к книге A. Gabain. Alttürkische Grammatik. Heidelberg, 1954.

* Впервые статья напечатана в: Литература, культура и фольклор славянских народов: Доклады рос. делегации / XIII Междунар. съезд славистов (Любляна, авг. 2003 г.); Отв. ред. Л. И. Сахонова. М.: ИМЛИ РАН, 2003.

Вячеслав Всеволодович Иванов

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ
ПО СЕМИОТИКЕ И ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Том V

Мифология и фольклор

Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева

Корректор О. Курочкина
Оператор Е. Зуева
Оригинал-макет подготовлен В. Гусевым

Подписано в печать 26.01.2009. Формат 70×100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 35. Тираж 1000. Заказ №

Издательство «Знак».
№ госрег. 1037739118449.
Phone: 607-86-93 E-mail: **Lrc.phouse@gmail.com**
Site: **http://www.lrc-press.ru, http://www.lrc-lib.ru**

*